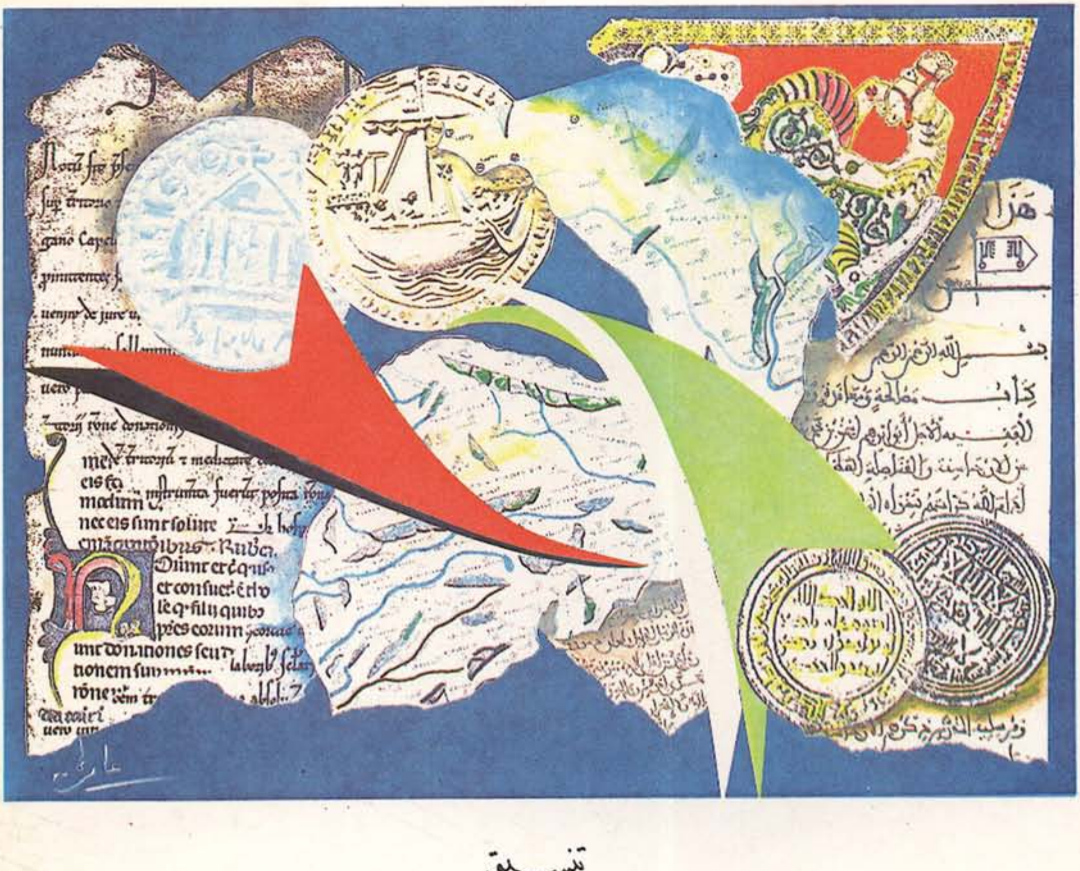
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم: 48

الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى



تنسيق
محمد حمام

الغرب الإسلامي والغرب المسيحي
خلال القرون الوسطى

بسم الله الرحمن الرحيم

الغرب الإسلامي والغرب المسيحي
خلال القرون الوسطى

تنسيق

محمد حمام

الكتاب : الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى (ندوة).
الناشر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
الغلاف : إعداد عمر أفا.
الخطوط : بلعيد حميدي.

التصفيف : أنسيف الزنايدي ـ الرباط ـ الهاتف : 72.70.66.
السحب : الهلال العربية للطباعة والنشر ـ الرباط.
ردمك : 9981-825-50-VI.
التصنيف الدولي : 1113-0337.
الإيداع القانوني : 1995/759.
الطبعة الأولى : 1995.

طبع هذا الكتاب بدعم
من مؤسسة كونراد أديناور

المحتويات

العلاقات الاقتصادية

العلاقات الثقافية والعلمية

تقديم

يقدم هذا الكتاب أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها كلية الآداب بالرباط بتعاون مع مؤسسة كونراد أدناور الألمانية بالمغرب، أيام 2 و3 و4 نونبر 1994. وتناولت هذه الندوة دراسة العلاقات التي كانت قائمة بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال العصور الوسطى. وكان المسعى من تنظيمها هو إتاحة الفرصة للباحثين المهتمين من كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط ولغيرهم، للقيام بدراسة دقيقة لتلك العلاقات تتوخى إبراز أهميتها التاريخية وما كان لها من أثر إيجابي على التساكن والتفاهم بين الجانبين.

وتشكل الدراسات التي توجد بين دفتي هذا الكتاب محاولة جادة لرصد تطور علاقات المسلمين مع المسيحيين في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط في مختلف الميادين خلال العصر الوسيط الذي تخللته فترات مد وجزر نتج عنها احتكاك الطرفين، مما أدى إلى تفاعل حضاري متميز كان من سماته التواصل عبر الروافد البشرية والمادية التي كان تُغذِّي الضفتين الجنوبية والشمالية لنفس الحوض.

وقد تم حصر هذه الدراسات في أربعة محاور أساسية متفاوتة الأهمية والعدد :

1) درس المحور الأول مسألة المصادر والإسطوغرافيا، ويندرج ضمنه عرضان: أحدهما يعرِّف بنوع من حوليات العصر الوسيط التي يمكن الركون إليها لكتابة تاريخ للعلاقات التي كانت قائمة بين المسلمين والمسيحيين في غرب البحر الأبيض المتوسط في فترة معينة من العصر الوسيط. أما العرض الثاني، فيقدم نموذجاً من نماذج إسهامات بعض المؤرخين المعاصرين في كتابة التاريخ الوسيط للحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.

2) أما المحور الثاني، فتتناول مداخلاته دراسة المظاهر السياسية لعلاقات الغربيْن الإسلامي والمسيحي في القرون الوسطى، وذلك من خلال قضايا متنوعة منها ما يرتبط تارة بأوجه التقارب السياسي وما يتعلق تارة أخرى بأوجه الصراع السياسي.

3) أما المحور الثالث، فتهم مداخلاته دراسة الجانب الاقتصادي لعلاقات الغربيْن الإسلامي والمسيحي خلال نفس الحقبة. ويمكن تصنيف هذه المداخلات إلى صنفين : مداخلات أعادت النظر في إشكاليات قديمة كالتي تطرقت لنظرية المؤرخ البلجيكي هنري بِّيرين المتعلقة بالظرفية التاريخية السائدة بحوض البحر الأبيض المتوسط زمن الميروفنجيين والكارولنجيين. ومعلوم أن هذه الأطروحة تضمنها كتابه المشهور «**محمد وشارلمان**». أما الصنف الثاني، فتتناول مداخلاته دراسة طبيعة التبادل التجاري الذي كان قائماً بين بعض مناطق ضفتي الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط خلال فترات معينة من العصر الوسيط. ومن جملة ما تدرسه بعض هذه الدراسات، نوعية السلع المتبادلة بين الطرفين كالحبوب والأسماك وغيرها. كما أنها تبرز أهمية الدور الذي كانت تقوم به بعض المراكز الحضرية الشاطئية في هذه التجارة المتوسطية. هذا، إضافة إلى أهمية النقد الإسلامي عموما والنقد المغربي خصوصا في التجارة الدولية وما له من تأثير على النقد الغربي آنذاك.

4) أما المحور الرابع والأخير، فتدرس مداخلاته العلاقات الثقافية التي يتضح أنها كانت قائمة بين الغربيْن الإسلامي والمسيحي خلال نفس الفترة التاريخية. وفي إطار هذا المحور تندرج المداخلات التي تدرس الصورة والتصور اللذين كانا لدى المسيحيين عن المسلمين. وتندرج ضمنه أيضا المداخلات التي تناقش مسألة التأثير الذي كان للإسلام على الحياة الدينية المسيحية بصفة عامة وعلى حركة الرهبان الفرنسيسكانيين بصفة خاصة خلال القرن الثالث عشر للميلاد. وهذا التأثير الثقافي الإسلامي ظل واضحا في الحياة الكنسية، بحيث إن بعض رجال الدين ظلوا متشبثين بتعلم اللغة العربية، لغة القرآن. ومما يدل أيضا على استمرارية وأهمية هذا التأثير الثقافي الإسلامي على المسيحيين أن بعض مناطق إسبانيا ظلت محتفظة باستعمال اللغة العربية في حياتها اليومية مدة طويلة بعد حركة الاسترداد. ومن الجدير بالملاحظة أن تأثير المسلمين على المسيحيين لم يقتصر على الحياة الدينية فقط، بل تعداها إلى ميادين أخرى وخاصة منها الميدان العلمي الذي كانت لهم فيه ألمعية كبرى خلال العصر الوسيط. وكان العالم الصيدلي الأندلسي ابن البيطار من بين علماء المسلمين البارزين الذين كان لهم تأثير قوي على الأوربيين في علم الصيدلة والنبات خلال القرن الرابع عشر للميلاد.

تلك هي إذن بإيجاز مقتضب المواضيع التي توجد منبثة في ثنايا هذا الكتاب.

وهي لعمري حصيلة مهمة جدا سيجد فيها القارئ متعة فكرية، لاسيّما وأنها تجعل تاريخ الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط يغتني ويتجدد ويفتح آفاقا واسعة للبحث.

وإننا لعلى يقين أن دراسة العلاقات التاريخية التي كانت قائمة بين الغربين الإسلامي والمسيحي خلال العصور الوسطى من شأنها أن تساعد في الوقت الراهن على التقارب بين البلدان المغاربية والأوربية التي تحتاج علاقاتها إلى التمكين والتمتين أكثر من ذي قبل. وفي هذا الصدد، أشير إلى الأهمية البالغة التي يكتسيها مؤلّف صاحب السمو الملكي ولي العهد الأمير الجليل سيدي محمد، الذي صدر له مؤخراً تحت عنوان «**التعاون بين الاتحاد الأوربي وبلدان المغرب العربي**». وهذه الدراسة القيِّمة تلقي الضوء الكاشف على علاقات المجموعتين المغاربية والأوربية في الوقت الراهن.

محمد حمام

المصادر والإسطوغرافيا

حوليّة سقوط لشبونة 1147م

محمود سعيد عمران
كلية الآداب ــ الإسكندرية

تقع الحولية في مائة واثنتين وثلاثين صفحة نصفها مخصص للنص باللغة اللاتينية والنصف الثاني هو ترجمة باللغة الأنجليزية. وتعرف هذه الحولية باسم **سقوط لشبونة** (The Conquest of Lisbon)، وهي لمؤرخ مجهول. ومن خلال نصوص الحولية، أمكن التعرف على جانب من شخصية المؤلف : فقد ورد بالحولية أنه قد وقع الِاختيار على الكلونيين والفلمنكيّين لدخول مدينة لشبونة بعد سقوطها، وذلك من خلال فتحة في سور المدينة، وأضاف المؤلف أن لا أحد من قواتنا حاول دخول المدينة[1]. وعلى ذلك يكون الكاتب ليس من الكلونيين، أي الألمان، أو الفلمنكيين.

وفي موضع آخر ذكر المؤلف أن النورمان والأنجليز بقوا سالمين في الأماكن التي كلفوا بحراستها، ولم يتدخلوا في المأساة التي كللت كونت أرسكوت (Aerschot) وكريستيان أف جيزتلز (Christian of Ghistelles) ورفاقهم بالعار، وهؤلاء هم من المجموعة الفرنسية التي صاحبت الحملة[2]. وليس من المعقول أن يصف الكاتب بني جنسه بالعار. وعلى ذلك يكون الكاتب غير فرنسي.

وبذلك يمكن تحديد جنسية الكاتب من بين الجنسيات الأخرى التي صاحبت الحملة وهي الإنجليزية والنورمانية، ويبدو أن الكاتب كان انجليزيا من أصل

(1) C.L., p. 175.
(2) C.L., p. 177.

نورماندي، والدليل على ذلك أنه استخدم بعض كلمات فرنسية وهي لغة مقاطعة نورماندي الفرنسية، التي كانت تابعة لأنجلترا في تلك المرحلة؛ وأنه كان أحد رجال الدين لأنه كثيرا ما دون ما قرأ في القداديس التي أقيمت أثناء رحلة الحملة(3).

والواقع أن المؤرخ التزم بترتيب الأحداث حسب وقوعها، وأنه قدمها في عرض طيب يسهل تتبّعه على المتخصصين في تاريخ العصور الوسطى، كما أنه تحاشى الاستطراد والتناقض والمغالاة في رواية الأحداث.

والحقيقة أيضا أن كاتب الحولية تناول حدثين تما قبل وقوع هذه الحملة. فقد جاء في ثنايا الحديث عن أحداث الهجوم على مدينة لشبونة، أن بعض الصليبيين كانت لديهم خبرة بالمنطقة لأنهم حضروا إلى بلاد البرتغال من قبل، وهو يقصد بذلك جموع الصليبيين الذين هاجموا مدينة لشبونة عام 1140م(4)، كما أن الكاتب عند حديثه عن سكان مدينة لشبونة ذكر مدينة شنترين التي سقطت في أيدي القوات البرتغالية في الخامس عشر من مارس عام 1147م.

ولهذه الحولية أهمية كبرى في تاريخ مملكة البرتغال في العصور الوسطى وعلاقتها بالمسلمين في الأندلس. ومن المعروف أن الحملة التي وردت أخبارها في هذه الحولية هي الحملة التي هاجمت مدينة لشبونة عام 1147م. والواقع أن هذه الحملة كانت جزءاً من قوات الحملة الصليبية الثانية على بلاد الشام التي تولى قيادتها كونراد الثالث (Conrad III) ملك ألمانيا (1138–1152م) ولويس السابع (Louis VII) ملك فرنسا (1137–1180م). ومن الملاحظ أن الحوليات الألمانية لم تتحدث عن أخبار هذا الجزء من الحملة رغم مشاركة القوات الألمانية في أحداثها. فالمؤرخ الألماني أوتو أف فرايزنج (Otto of Freising) ذكر في كتابه **The Two Cities** أنه لم يسجل أخبار الحملة الصليبية الثانية، وهو يقصد الجزء الذي هاجم بلاد الشام، لأن هذه الحملة كانت حملة فاشلة ؛ ولكن المؤرخ نفسه أشار إشارات عابرة إلى نفس الحملة في كتابه «**أعمال فريدريك باربروسا**» (The Deeds of Frederick Barbarossa) إمبراطور ألمانيا (1152–1190م)، وذكر بعض الأحداث التي وقعت في الشرق، ولكنه تعرض في أقل من سطر لسقوط مدينة لشبونة(5).

(3) C.L.. p. 40.

(4) C.L.. p. 87.

(5) B.F.B.. p. 130.

كما أن المؤرخ الفرنسي أودو أف ديل (Odo of Deuil)، الذي صاحب الحملة الصليبية الثانية إلى بلاد الشام وتناول أحداث جانب كبير منها، لم يذكر شيئا عن أخبار حملة لشبونة، ولعله ذكرها وفقدت لأن ما سجل عن أخبار الحملة الثانية على بلاد الشام وصل إلينا مبتورا. كما أن المؤرخ الصليبي وليم الصوري (William of Tyre) الذي غطى جانباً كبيراً من أحداث الحروب الصليبية حتى عام 1184م، بما فيها أخبار الحملة الصليبية الثانية، لم يتناول أخبار حملة لشبونة. وبالإضافة إلى هؤلاء، فإن الحوليات الأنجليزية المعاصرة للحروب الصليبية ومنها حولية المؤرخ الأنجليزي روجر أف هوفدن (Roger of Hoveden) الذي أنهى كتاباته عام 1210م، قد تناولت أحداث حملة لشبونة في بضعة أسطر في معلومات عابرة داخل التاريخ الأنجليزي[6]، رغم اشتراك قوات وقيادات إنجليزية في هذه الحملة.

وإذا كانت المصادر الأجنبية قد أغفلت أحداث حملة سقوط لشبونة أو تناولتها في جمل عابرة، فقد يكون لها عذرها لبعدها عن الأحداث أو لإهتمامها بالحروب الصليبية التي وقعت في بلاد الشام. ولكن من الملاحظ أيضا أن المصادر العربية، بما فيها المصادر الأندلسية، لم تتناول أحداث سقوط لشبونة، وكل ما ذكرته جملة أو سطرٌ أو اثنان. ومن هنا تتضح أهمية حولية سقوط لشبونة، وقيمة المادة التاريخية التي وردت فيها كل تفاصيل الحملة منذ بداية رحيلها وحتى بعد سقوط لشبونة ببضع سنين.

وفيما يتعلق بتسجيل تواريخ وقوع الأحداث في الحولية، فإن الكاتب اتبع طريقة العصور الوسطى الأوربية. ومن ذلك قوله في الحولية إن الاستعداد للرحيل كان يوم الجمعة السابق لعيد الصعود في عام 1147م[7]؛ وبذلك يتمكن المتخصص في تاريخ العصور الوسطى من أن يضع بداية الرحلة في يوم الثالث والعشرين من مايو عام 1147م.

كما ذكر كاتب الحولية أيضا أنه في عشيَّة عيد القديس بطرس، وبعد ساعة واحدة من تناول الغذاء رسا بعض الصليبيين على شواطئ مدينة لشبونة[8]. ولما كان

(6) RH.. Vol I, p. 251.
(7) C.L., p. 59.
(8) C.L.. p. 97.

عيد القديس بطرس يقع في التاسع والعشرين من يونيه، فبذلك يكون التاريخ المقصود في الحولية هو الثامن والعشرين من يونيه عام 1147م.

وورد أيضاً في الحولية أنه في يوم عيد الرسل تم تنصيب جلبرت أف هاستنج (Gilbert of Hasting) أسقفاً لمدينة لشبونة[9]، وهذا يعني أن هذا الحدث تم في أول نوفمبر 1147م.

واستخدم كاتب الحولية أيضاً أيام الأسبوع في التأريخ لبعض الأحداث : من ذلك أنه ذكر أن بعض الوقائع تمت يوم الأحد أو يوم الأربعاء[10]؛ كما ذكر أيضا أن سلب مدينة لشبونة تم من يوم السبت حتى يوم الأربعاء. كما استخدم أيضاً الأسبوع كوحدة زمنية، ومن ذلك ذكره أن حصار مدينة لشبونة دام سبعة عشر أسبوعاً[11]، أي أنه يريد أن يسجل أن حصار المدينة آستمر من الثامن والعشرين من يونيه حتى الرابع والعشرين من أكتوبر عام 1147م.

والواقع أن هذه الطريقة اتبعت في مصادر العصور الوسطى الأوربية، وأنه يمكن الدارسين المتخصصين في تاريخ العصور الوسطى الأوربية أن يحددوا التواريخ بدقة وإن كانت هناك بعض الصعوبة في بعض الجوانب.

أما المادة التاريخية التي قدمتها الحولية، فقد بدأت بالحديث عن الدول التي اشتركت في الحملة بالطريق البحري من بحر الشمال ثم إلى السواحل الغربية لفرنسا والأندلس خاصة الساحل الغربي وهو الساحل البرتغالي الحالي. ويمكن توضيح الدول التي اشتركت في هذه الحملة وهي : الأمبراطورية الرومانية المقدسة (ألمانيا)، ومن مدنها ورد ذكر مدينة كلوني (Cologne). كما اشتركت دولة فرنسا، وقد ذكر من مقاطعتها إقليم فلاندرز (Flanders)، ومن مدنها مدينة بولونيا (Boulogne). أما الانجليز الذين اشتركوا في الحملة، فقد كانوا من مقاطعة نورفولك (Norfolk) ومقاطعة سوفولك (Suffolk)، ومقاطعة كنت (Kent). أما المدن التي اشترك رجالها في حملة لشبونة، فهي مدينة لندن (London)، وساوثهامبتون (Southampton)، وهاستنج

(9) C.L., p. 181.

(10) C.L., p. 59.

(11) C.L., p. 181.

(Hastings)، وبرستول (Bristol) وأخيرا مدينة دارتماوث (Dartmouth)[12]، وهي الميناء التي تجمعت فيه قوات الحملة جميعها واتخذت طريقها إلى الغرب.

وفيما يتعلق بالحملة ذاتها، فقد قسمت إلى ثلاثة أقسام، ضم القسم الأول قوات الأمبراطورية الرومانية وكانت تحت قيادة أرنولد الثالث كونت أرسخوت (Arnold III count of Aerschot)، وهو من سكان مقاطعة برابانت (Barabant) في بلجيكا حاليا، وهو أيضاً ابن عم جودفري أف بوايون (Godfrey of Bouillon)[13]، أول من حكم مملكة بيت المقدس الصليبية (1099–1100م).

وضم القسم الثاني القوات الفرنسية التي أتت من إقليم فلاندرز ومدينة بولونيا وتولى قيادتها كريستيان أف جيزتلز (Christian of Ghistelles). أما القسم الثالث، فقد ضم القوات الأنجليزية، وقد تولى أمرها أربعة من القواد الأنجليز. وقد ضمت المجموعة الأولى قوات مقاطعة نورفولك ومقاطعة سوفولك وتولى قيادتها هرفي أف جلانفيل (Hervey of Glanvill)؛ وضمَّت المجموعة الثانية قوات مقاطعة كنت وتولى قيادتها سيمون أف دوفر (Simon of Dover) أما الثالثة، فكانت تضم قوات مدينة لندن وتولى أمرها القائد أندرو (Andrew)؛ أما الرابعة، فقد ضمت بقية القوات وكانت تحت قيادة ساهر أف أرشل (Saher of Archelle)[14].

أما السفن التي أقلت الحملة، فقد ورد بالحولية أن عددها كان مائة وأربعاً وستين سفينة[15]، ولم يرد بالحولية أنواع هذه السفن حتى يمكن تقدير فاعليتها وأعداد الصليبيين طبقا لأنواعها. وفي محاولة من الباحث لتقدير أعداد قوات الحملة، نقول إنه ورد بين سطور الحولية أنه عند الهجوم على مدينة لشبونة استولى عليها ثلاثة آلاف من الصليبيين. وورد أيضا أن الصليبيين من النورمان والأنجليز قد نظموا حراسة ليلية على المدينة تولى أمرها خمسمائة رجل بصفة دورية، وعند الليلة التاسعة تبدأ دورة أخرى[16]. ومعنى ذلك أن أعداد الأنجليز والنورمان من الحملة كانت حوالي أربعة آلاف وخمسمائة من المحاربين. والحقيقة أن هذه الفقرة تتعارض تماما مع ما سبق، وهو

(12) C.L., p. 53.
(13) C.L., pp. 53-5.
(14) C.L., pp. 55-7.
(15) C.L., p. 53.
(16) C.L., p. 129.

أن ثلاثة آلاف من الصليبيين قد استولوا على المدينة، لأن معنى ذلك أن ثلث الحملة كان حوالي أربعة آلاف وخمسمائة.

والواقع أن أعداد الصليبيين كانت أكثر من ذلك بكثير. فإذا نظرنا إلى عدد السفن التي أقلت الحملة، وهي مائة وأربع وستون سفينة، ولابد أنها كانت من الحجم الكبير حتى تبحر من بحر الشمال إلى سواحل الشام، نجد أنه لو افترضنا أن كل سفينة كانت تحمل على الأقل مائة فرد لوصل عدد أفراد الحملة إلى حوالي ستة عشر ألف وخمسمائة من العناصر الصليبية على الأقل. وأرجح أن يكون تعدادها حوالي عشرين ألف مقاتل بخلاف النساء ورجال الخدمة العامة. والدليل على ذلك أن الحملة قد قسمت إلى عدة آلاف تولى كل ألف منها أحد القضاة لحفظ النظام. والدليل الآخر أن القوات الصليبية فقط هي التي هاجمت مدينة لشبونة ولم تشترك معها القوات البرتغالية، فكيف يمكن قوات قليلة العدد أن تستولي على المدينة بعد أكثر من أربعة شهور في حروب مستمرة، خاصة أن كاتب الحولية قد أشار إلى سقوط أكثر من ألف قتيل من الصليبيين(17).

وقدم لنا كاتب الحولية مادة طيبة عن القواعد التي وضعها القادة الصليبيون والكفيلة بحفظ النظام بين القوات الصليبية المختلفة في اللغة والعادات والتقاليد. فقد ورد بالحولية أن هذه القواعد كانت صارمة للغاية. ومن ذلك أن تكون المعاملة في العقاب العين بالعين والسن بالسن، كما يمنع على الجميع ارتداء الملابس الفاخرة. كما حرم على النساء الاختلاط بالرجال، وأن يرحل الجميع في سلام ؛ وإذا وقع ضرر على أحد، فمن حقه أن يرفع دعوى ضد من آعتدى عليه. ولذلك تولى أحد رجال الدِّين مراعاة النظام في كل سفينة. ومن الأنظمة التي وضعها القادة الصليبيون تحريم احتجاز البعض لخدم الآخرين لخدمتهم، كما عين لكل ألف من عناصر الحملة عددا من القضاة للفصل في مشاكلهم، كما تولى هؤلاء القضاة أيضا توزيع الأموال على من هم تحت رعايتهم(18).

وتحدثت الحولية، كما سبق أن أوضحنا، عن أنه كان ضمن الحملة عدد من البحارة المدربين على الطريق البحري وهم الذين سبق لهم حصار مدينة لشبونة عام

(17) C.L.. p. 131.

(18) C.L.. p. 57.

1140م، ويخبره عن هؤلاء البحارة يظهر أن الحملة اتخذت خط سيرها حتى وصلت إلى مدينة أوبرتو (Oporto) البرتغالية. ولما كان الملك البرتغالي ألفونسو هونريك (Alfonso Henriques) حاكما للبرتغال (1128 ـ 1185م)، فقد طلب من أسقف المدينة، ويدعى بطرس بيتوس (Peter Pitoes)، أن يرحب بالحملة وقادتها، وأن يعرض عليهم مساعدة الملك في حصار مدينة لشبونة. وإذا وافق القادة الصليبيون على ذلك، عليه أن يصحبهم إلى المدينة. وقد وفق أسقف المدينة في الاتفاق مع الصليبيين على مهاجمة المدينة، وعلى ذلك أعدت الترتيبات للقاء الملك البرتغالي مع القادة الصليبيين، ووضعت الشروط النهائية للاتفاق. وتتلخص فيما يلي :

أولا : أن تكون مدينة لشبونة للصليبيين بعد سقوطها في أيديهم حتى يتم نهبها ثم تسلم بعد ذلك للملك البرتغالي.

ثانيا : توزع أسلاب المدينة على الصليبيين كل حسب مكانته.

ثالثا : أن يكون للملك السيادة على المدينة بعد نهبها.

رابعا : يتم إعفاء السفن الصليبية التي تشارك في الحملة وورثتها من الضرائب في حالة مرورها أمام سواحل المدن البرتغالية.

خامسا: عدم انسحاب الملك البرتغالي من أمام المدينة طوال مدة الحصار إلا بسبب قهري، كالمرض أو هجوم المسلمين على بلاده أو موته.

سادسا: يسلم كل طرف ـ من الملك والقادة الصليبيين ـ رهائن إلى الطرف الآخر عددها عشرون رهينة.

سابعا : تشكل لجنة من المفتشين الصليبيين للتفاوض مع المسلمين إذا لزم الأمر.

وقد تم وضع شروط الاتفاقية في صورتها النهائية وتم تبادل الرهائن في أول يوليو 1147م[19].

كما قدمت لنا الحولية جانباً طيباً عن الأراضي والمدن والأنهار التي مرت بها الحملة أو كانت قريبة منها أثناء سيرها حذاء الساحل، ومن ذلك نهر مينو (Minho) ومدينة طوى (Tuy) ومدينة براجة (Braga) ونهر دويرة (Douro) الذي تقع عليه مدينة أوبرتو. كما تحدثت عن مدينة شنترة (Sintara) التي تقع في الشمال الغربي من

(19) C.L.. pp. 111-7.

مدينة لشبونة، ونهر التاجة وما به من التبر (الذهب) الذي يظهر في الربيع بعد انخفاض مستوى النهر، وكذلك الأسماك الموجودة في النهر التي يعتقد البعض أنها تمثل حجم ثلث المياه من كثرتها، يضاف إلى ذلك ما جاء بالحولية عن أهمية مدينة لشبونة التجارية وأنها على اتصال بأوربا وإفريقيا[20].

وتحدثت الحولية عن بعض المدن ومنتجاتها، ومن ذلك حديثها عن مدينة المعدن (Almada) ووفرة الفواكه بها مثل العنب والتين والرمان[21]. ومن الطريف أنه عندما تحدثت الحولية عن مدينة شنترة ذكرت أنه يوجد بها نبع ماء صاف، وأن أهل المدينة لا يصابون بالسعال لاستعمالهم مياه هذا النبع؛ وإذا سمع أهل المدينة من يسعل في المدينة عرفوا أنه ليس من أهلها، كما أشارت الحولية إلى منتجات هذه المدينة من الأعشاب العطرية[22].

والمهم في هذه الحولية ما قدمته لنا عن مدينة لشبونة. ومن ذلك موقع المدينة التجاري وبعض معادنها وحاصلاتها وسكانها ومساكنها وأسوارها وبواباتها ومخازنها وبرجها ومسجدها.

فقد ورد بالحولية الأهمية التجارية للمدينة وإنها على اتصال بأوربا وإفريقيا، وبعض المعادن الموجودة في مدينة لشبونة مثل الفضة والحديد والملح، وبعض المنتجات مثل الزيتون والتين والأعلاف وأخيرا الطيور[23].

ومع تتبع سير العمليات العسكرية وأحداث سقوط المدينة، فقد ورد بنصوص الحولية أنه كان بالمدينة حوالي ستين ألف عائلة تدفع الضرائب لحاكم المدينة[24]، وفي موضع آخر ورد بالحولية أن المدينة كانت مليئة بالسكان لدرجة لا تصدق، وأن الصليبيين عرفوا من حاكمها بعد سقوطها أنه كان بالمدينة مائة وأربعة وخمسون ألف رجل عدا النساء والأطفال، وأن هذا العدد يتضمن مواطني مدينة شنترين الذين نزحوا منها إلى لشبونة بعد سقوطها في يد الملك البرتغالي ألفونسو في الخامس عشر من

---

(20) C.L., p. 88-91.

(21) C.L., p. 21.

(22) C.L., p. 93.

(23) C.L., p. 93.

(24) C.L., p. 95.

مارس عام 1147م، كما ورد بالحولية أن مساكن المدينة كانت متقاربة من بعضها البعض وأن شوارعها ضيقة، وأن ذلك مرجعه إلى كثرة عدد سكان المدينة، وأن عرض الشارع لم يكن أكثر من ثمانية أقدام[25].

وفي ما قدمته لنا الحولية عن بوابات المدينة، وردت بعض العبارات عنها. ومن ذلك أن المسلمين كانوا يخرجون من داخل المدينة عبر البوابات ؛ وبعبارة أخرى إن الصليبيين مرّوا عبر بوابات المدينة بالقوة[26]. ومرة أخرى، ورد بالحولية أن المسلمين أغلقوا بوابات المدينة ؛ وفي موقع آخر من الحولية جاء أنه كان للمدينة ثلاث بوابات : إثنتان على الأجناب والثالثة مواجهة للبحر[27]، وقد قام الصليبيون ببناء برج متحرك لمواجهة بوابة فرّو (Ferro)، وقد دفع الصليبيون بالبرج حتى أصبح بالقرب من هذه البوابة[28].

وقد قدم لنا الحميري وصفاً لمَدينة لشبونة (أشبونة) ذكر فيه أن لشبونة «مدينة قديمة على سيف البحر تنكسر أمواجها في سورها، وآسمها قودية. وسورها رائع البنيان، بديع الشان، وبابها الغربي قد عقدت عليه حنايا فوق حنايا على عمد من رخام مثبتة على حجارة من رخام وهو أكبر أبوابها، ولها باب غربي أيضاً يعرف بباب الخوخة مشرف على سرح فسيح يشقه جدولا ماء يصبان في البحر، ولها باب قبلي يسمى باب البحر تدخل أمواج البحر فيه عند مده وترتفع في سوره ثلاث قيم، وباب شرقي يعرف بباب الحمة، والحمة على مقربة منه ومن البحر ديماس وماء حار وبارد، فإذا مد البحر واراهما، وباب شرقي أيضا يعرف بباب المقبرة. والمدينة في ذاتها حسنة ممتدة مع النهر، لها سور وقصبة منيعة»[29].

ويتضح من وصف الحميري أن المدينة ممتدة على نهر التاجة، ولها سور رائع البنيان، ولها باب غربي هو أكبر أبوابها، وباب غربي آخر يعرف بباب الخوخة، وباب قبلي يسمى باب البحر تدخل أمواج البحر فيه عند المد، ولها باب شرقي يسمى باب الحمة، وباب شرقي آخر هو باب المقبرة، وأن مد البحر كان يصل إلى السور الجنوبي.

---

(25) C.L.. p. 95.

(26) C.L.. p. 129.

(27) C.L.. pp. 131-179.

(28) C.L.. p. 161.

(29) الحميري، **صفة جزيرة الأندلس**، نشرة ليفي بروفنسال (د.ت.)، ص. 16.

والحقيقة أن ما قدمه الحميري عن بوابات المدينة ينطبق كثيراً على ما جاء في الحولية، ولكنه لم يذكر أنه كان لنهر التاجة ذراع يمتد في تجويف يقع غربي المدينة؛ ولعل الرسم التكويني الذي ورد في الحولية يوضح ذلك. كما يتضح من النصوص أن الصليبيين لم يهاجموا المدينة من نواحي الباب القبلي، وهو باب البحر، نظراً لمد البحر في هذا الجانب ؛ وأن الهجوم كان عند باب فرو (Ferro) باعتباره أكبر أبواب المدينة وبعيدا نسبيا عن أعمال المد والجزر.

أما فيما يتعلق بأسوار المدينة، فقد وردت مجموعة من الجمل حول هذه الأسوار، وذلك خلال سرد العمليات العسكرية ضد المدينة. ومن ذلك أن أسوار المدينة تمتد إلى أسفل على اليمين وعلى اليسار[30]، وأن الصليبيين الذين أتوا من مدينة كلوني الألمانية حاولوا خمس مرات حفر نفق بهدف هدم الأسوار[31]، وأن الصليبيين الكلونيين والفلمنكيين تعهدوا بضرب أسوار المدينة بخمسة مجانيق، وقد نجحوا في النهاية في إقامة المجانيق وحركوها تجاه الأسوار[32]. وكان الصليبيون يراقبون الموقف ليلا ونهاراً تحت الأسوار[33]. وفي محاولة طلب أهل لشبونة النجدة من المدن الإسلامية المجاورة أبحر عشر رجال من أهل المدينة في مركب صغير تحت أسوار المدينة وجدفوا في اتجاه قلعة بلماله (Palmela) ؛ ولكن بعض الصليبيين قبضوا عليهم[34]. وهناك العديد من الإشارات إلى أسوار المدينة، ولكن الباحث يكتفي بذلك موضحا أن أسوار المدينة كانت تطوق المدينة من كل جانب، كما أن العمليات العسكرية للحملة لم تشر إلى أن السور كان مزدوجا أو ثلاثيا؛ كما لم تشر إلى وجود خندق مائي يطوق المدينة، ولعل ذلك مرجعه إلى أن المدينة كانت محاطة بمياه نهر التاجة من الجنوب والغرب.

وقدمت لنا الحولية بعض المعلومات عن مخازن الحبوب التي كانت في التلال المجاورة للمدينة. فقد ورد بها أنه تم تخصيص ثمانية قوارب محملة بالرجال الصليبيين لمراقبة تحركات المسلمين في جنوب المدينة؛ وقد عثر هؤلاء الصليبيون على كمية

---

(30) C.L., p. 95.
(31) C.L., p. 137.
(32) C.L., p. 134.
(33) C.L., p. 131.
(34) C.L., p. 137.

ضخمة من القمح والشعير والدخن يصل حملها إلى حوالي مائة ألف بعير[35]. ومعنى ذلك أن هذه المخازن كانت قريبة من شاطئ نهر التاجة؛ ولعل أهل المدينة قد وضعوا بعض المحاصيل في هذه الأماكن القريبة من النهر تمهيدا لتصديرها.

كما ذكر بالحولية أيضا أنه كان هناك مخازن داخل المدينة : فقد ورد بالحولية أن الصليبيين وجدوا في مخازن المدينة كمية كبيرة من القمح والشعير والزيت[36]. وإنه لأمر طبيعي أن يحتفظ أهل المدينة بمثل هذه المحاصيل داخل المدينة للاستعمال الشخصي أو للتجارة، ولكن المعنى الخفي في وجود هذه المحاصيل داخل المدينة أن المؤن لم تنفد من المدينة وأن أهل المدينة كان بوسعهم القتال لفترة أطول. ويعني انتصار الصليبيين على المسلمين، ولديهم المؤن، أن القوة الصليبية العسكرية هي التي انتصرت على أهل المدينة.

أما عن برج المدينة، فقد ورد في جملة واحدة، بالحولية أنه، بعدما سقطت المدينة في أيدي الصليبيين، وضعوا علامة الصليب على البرج العالي بالمدينة[37]. ومعنى ذلك أن هذا البرج كان أعلى برج بالمدينة ولا يوجد سواه ؛ ولعله برج قلعة المدينة.

وفيما يتعلق بمسجد المدينة فقد ورد بالحولية أنه كان يرتفع عاليا على سبع صفوف من الأعمدة ويحيط به العديد من العقود[38]. وبعد دخول الصليبيين المدينة، حولوا هذا المسجد إلى كنيسة في أول نوفمبر عام 1147م. وقد تم آختيار جلبرت أف هاستنج (Gilbert of Hasting) ليكون أسقفا للمدينة، ووافق الملك ألفونسو هونريك ورئيس أساقفة مملكة البرتغال ورجال الدين والعامة على هذا الاختيار[39]. وأصبح في مدينة لشبونة أسقفية لها السلطة الروحية على كل المدن والقلاع المجاورة.

وقدمت لنا الحولية جانباً طيباً عن فن الحرب والقتال في هذه الحملة بين المسلمين والصليبيين، وإن كان ما ورد بها عن الأعمال العسكرية من قبل المسلمين

(35) C.L.. p. 131.
(36) C.L.. p. 79.
(37) C.L.. p. 175.
(38) C.L.. p. 179.
(39) C.L.. p. 181.

قليلاً للغاية. ومن ذلك استخدام المسلمين للمقاليع من أعلى سور مدينة لشبونة : فقد وردت بالحولية إشارة إلى أن أحد الصليبيين قد قتل بضربة من حجر مقلاع قذف به أحد المسلمين من أعلى سور المدينة(40).

أما الأعمال العسكرية وفن الحرب والقتال عند الصليبيين، فقد جاءت في صور متعددة تتعلق بالأسوار وحفر الأنفاق وحماية السفن بالستائر المصنوعة من الأخشاب لحمايتها من ضربات المسلمين بالإضافة إلى المجانيق وأخيرا الأبراج العالية المتحركة.

وفيما يتعلق بالأعمال العسكرية على الأسوار، فقد ورد بالحولية أنه كان هناك محاولات متعددة لهدم سور المدينة. وكان التعامل مع الأسوار من خلال حفر الأنفاق تحت سور المدينة ؛ وقد نجح الصليبيون في وضع المواد القابلة للإشتعال داخل هذه الأنفاق، وأدى ذلك إلى هدم جانب من سور المدينة على آمتداد مائتي متر، مما تسبب بدوره في هلاك العديد من القوات الإسلامية ؛ ولكن المسلمين نجحوا في وضع عوارض خشبية مكان الأجزاء التي تهدمت، وبذلك نجحوا في منع الصليبيين من دخول المدينة(41).

ومن نماذج فن الحرب والقتال على مدينة لشبونة استخدام المجانيق من كلا الطرفين، المسلمين والصليبيين. ومن هذه النماذج أن الصليبيين قاموا في اليوم الرابع عشر لحصار المدينة ـ أي في الثاني عشر من يوليوز، لأن الحصار بدأ في الثامن والعشرين من يونيه عام 1147م ـ بوضع المجانيق على جانبي المدينة(42). ولعل المقصود بجانبي المدينة الجانب الشرقي والجانب الغربي، لأنهما البابان اللذان يسمحان بذلك. أما الجانب الجنوبي، فقد كان قريباً من نهر التاجة وكانت المسافة بين النهر وسور المدينة قصيرة لا تسمح بوضع المجانيق.

وتعرضت الحولية في موضع آخر لأعداد المجانيق التي استخدمها المسلمون والصليبيون. ومن ذلك أن الصليبيين وضعوا خمسة مجانيق، ثم دفعوا بها إلى مكان

(40) C.L., p. 161.

(41) C.L., pp. 143-5.

(42) C.L., p. 135.

قريب من الأسوار. وقد تمكن المسلمون ـ وكانوا يستخدمون ثلاثة مجانيق ـ من تحطيم أربعة مجانيق للصليبيين، مما دفع القوات الصليبية بعد ذلك إلى سحب المنجنيق الخامس بعيدا عن مرمى مجانيق المسلمين(43).

ومن أجل إلحاق أفدح الخسائر بالمدينة، أعد الصليبيون منجنيقين، وعمل على كل منهما مائة رجل تناوبوا في استخدامه. فإذا ما انتهت مجموعة من عملها انسحبت إلى الخلف وحلت مجموعة أخرى وهكذا. وقد نجح الصليبيون في القاء ألف قطعة من الحجر خلال عشرة ساعات(44). وما يتضح من هذا كله هو عدم إتاحة فرصة للمسلمين للدفاع عن أنفسهم. ومما لا شك فيه أن صمود الصليبيين طوال هذه الساعات يدل على مدى الارتباك الذي حل بالمسلمين داخل المدينة، وأن المسلمين لم يتمكنوا من إيقاف ضربات الصليبيين للمدينة. والواضح أيضا أن هذا النوع من المنجنيق كان كبير الحجم.

وبتتبع الأعمال الصليبية العسكرية في المدينة، نجد أنه ورد بالحولية أن الصليبيين استخدموا الأبراج الخشبية العالية التي تتحرك على عجل لمهاجمة المدينة. والواضح أن الصليبيين استخدموا برجين، قام بصنع أولهما الصليبيون من أهل مدينة كلوني والفلمنكيين وكان برجا عظيما يصل آرتفاعه إلى خمسة وتسعين قدما(45). أما البرج الثاني، فقد صنعه النورمان والأنجليز، وكان برجا عظيما أيضا يصل ارتفاعه إلى ثلاثة وثمانين قدما(46). وقد نجح المسلمون في حرق أحد الأبراج(47)، وتعامل الصليبيون مع المسلمين ببرج واحد ولعله البرج الأول الذي بلغ آرتفاعه خمسة وتسعين قدما.

ويمكن القارئ أن يتخيل مدى ضخامة هذا البرج الذي يرتفع إلى ثلاثة وثمانين أو خمسة وتسعين قدما. وليس ذلك فحسب، بل إن الصليبيين قد غطوا جوانب هذا البرج بأخشاب الصفصاف. وقد أعد البرج إعداداً يسمح له بتحمل

---

(43) C.L., pp. 135-7.
(44) C.L., p. 143.
(45) C.L., p. 135.
(46) C.L., p. 143.
(47) C.L., p. 139.

ضربات مجانيق المسلمين ؛ كما غطي البرج بجلود الثيران حتى لا تشتعل فيه النار(48). ويلاحظ أنه يتم رش الجلود بالخل حتى لا تتفاعل معها النيران.

ولعل أهم ما ذكر عن البرج الخشبي هو الدعامة الخشبية أو الكوبري الذي وضع في أعلى البرج، ومن ذلك إشارة الحولية إلى أن الصليبيين دفعوا بالبرج تجاه سور المدينة حتى بلغت المسافة ثمانية أقدام، وبذلك أصبح في وسع الصليبيين أن يمدوا هذه الدعامة حتى وضعوها على أعلى السور. وعند هذه المرحلة نجح المسلمون لبعض الوقت في السيطرة على الموقف عند النقطة التي وضعت عليها الدعامة ؛ ولكن المسلمين بدأوا في التراجع عندما امتدت هذه الدعامة لمسافة تصل إلى حوالي ثلاثة عشرة قدما، وأيقنوا أن حياتهم في خطر، فطلبوا الهدنة. وكان لهذه العملية العسكرية الصليبية التي استخدم فيها الصليبيون البرج والدعامة التي تمتد منه، كان لها أكبر الأثر في استسلام المدينة، لأن الصليبيين سيطروا على الموقف من أعلى الأسوار(49). وتفيد هذه العملية بأن ارتفاع سور المدينة كان لا يقل عن ثلاثة وثمانين قدما أي حوالي ثمانية وعشرين مترا.

كما تحدثت الحولية عن قيام أهل مدينة لشبونة بمحاولات لطلب النجدة من المدن المجاورة، ومن ذلك أنه ورد في النص أن عشرة من المسلمين ركبوا في أحد الليالي مركباً صغيرا من تحت أسوار المدينة وجدفوا في اتجاه قلعة بلمباله، ولكن بعض الصليبيين قبضوا عليهم وعثروا على خطابات موجهة إلى بعض القراصنة حسب تعبير كاتب الحولية؛ وكانت مكتوبة باللغة العربية ؛ وعلى سبيل المثال، فإن كاتب الحولية قدم لنا ترجمة أحد هذه الخطابات كما يتضح من السطور التالية :

«إلى أبي محمد ملك يابره (يقصد أبو محمد سيدري بن وزير أمير يابره وباجه) : في الوقت الذي بقيت فيه أنت ومملكتك آمنة، فإن سوء الحظ قد أصاب أهل مدينة لشبونة وأنهم في خوف شديد. فلقد نزلت علينا المصائب التي لا نتوقعها وإن المدينة على وشك الخراب، وإن تدمير المدينة وإراقة دم المسلمين يذكرها بالحسرة على حدوث كارثة فظيعة، وإن القمر سوف يظهر مرة أخرى منذ وصول الفرنجة (يقصد بذلك أنه مضى أقل من شهر بقليل منذ وصول الصليبيين)، وإن هذا القمر

(48) C.L., p. 147.
(49) C.L., p. 163.

سوف يظهر لأهل المدينة بمساعدة الله ومساندة برية وبحرية منك (يقصد بذلك أرسلوا إلينا نجدة برية وبحرية في أسرع وقت ممكن). لقد حاصرنا الفرنجة داخل أسوار المدينة، وإن الخروج من هذه الكارثة أصبح أمرا مشكوكا فيه، ولا يتم إلا إذا أرسلتم إلينا النجدة. وبالتعاون بين أهل مدينة لشبونة وبينكم، لم يعد هناك شك في تحرير المدينة والبلاد من البرابرة. كما أن الفرنجة ليسوا بالمحاربين الشجعان أو الأعداد الكثيرة، وأننا نجحنا في حرق أبراجهم ومجانيقهم وتشهد قواتنا وأسلحتنا على ذلك. واحتكم إلى العقل لأن ما حدث لنا من بلاء سوف يحل بك».

كما حملت الخطابات الأخرى نفس المعنى، يضاف إلى ذلك أن أهل مدينة لشبونة طلبوا ممن أرسلت إليهم هذه الخطابات أن يصلوا لله الذي سوف لا يسامحهم إذا لم يقدموا النجدة لأهل لشبونة وإمدادهم بالخبز والمواد التموينية الأخرى(50).

ويتضح مما ورد في هذا الخطاب أن أهل المدينة لم يرسلوا في طلب النجدة إلا بعد مرحلة طويلة من الحصار، لأن عبارة «لقد نجحنا في حرق أبراجهم ومجانيقهم» قد توضح لنا ذلك. والدليل على ذلك أن الصليبيين لم يقوموا بصنع البرجين إلا بعد حوالي شهرين من بداية الحصار. ومما لا شك فيه أن وقوع مثل هذه الخطابات وما بها من معلومات قد أفادت الصليبيين كثيرا فتشجعوا وواصلوا الضغط على المدينة لإسقاطها.

ويتضح من نصوص الحولية أيضا أن المدينة قد أرسلت من قبل في طلب النجدة من حاكم يابره، والدليل على ذلك أنه ورد في نصوص الحولية أنه بعد قليل من وقوع الخطابات في أيدي الصليبيين، وجد بعض الصليبيين جثة أحد المسلمين مربوطا على ساعدها خطاب ورد به رد حاكم يابرة على طلب أهل لشبونة للنجدة ؛ ومما جاء فيه أنه منذ وقعت الهدنة مع ملك البرتغال، فإنني لا أستطيع الحنث بالوعد وأشن الحرب عليه أو على أراضيه. وورد في الخطاب أيضا أن حاكم يابرة طلب من أهل المدينة أن يدبروا أمرهم وأن يختاروا الوقت المناسب ويشتروا الأمان بأموالهم(51).

وسواء أكانت هذه المعلومة صحيحة أم لا، فالمهم هنا أن النصوص لم تشر إلى قدوم أي نجدة للمدينة ؛ كما أننا نلاحظ عدم قيام أي نشاط عسكري بحري بين المسلمين والصليبيين في أحداث سقوط لشبونة.

---

(50) C.L., p. 137-9.

(51) C.L., p. 139.

وأهم النتائج التي يمكن أن نخرج بها من هذا البحث، هو الأهميةُ التاريخية لحولية سقوط لشبونة في أحداث سقوط المدينة. وبدون هذه الحولية، لا يمكن التعرض لهذه الأحداث. ومن هذه النتائج أيضا دور مملكة البرتغال أو ملك البرتغال في الاستفادة من القوات الصليبية في إسقاط المدينة، يضاف إلى ذلك نقطة في غاية الأهمية وهي دور الحركة الصليبية في تكوين مملكة البرتغال في عهد الملك ألفونسو هونريك.

ومن النتائج أيضا المعلوماتُ الهامةُ التي قدمتها الحولية عن مدينة لشبونة وموقعها التجاري ومدى حصانة المدينة وأسوارها وبواباتها، وكذلك ما ورد بالحولية عن جوانب فن الحرب والقتال لدى الصليبيين مثل مهاجمة الأسوار، واستعمال المجانيق والستائر الخشبية لحماية السفن، وحفر الأنفاق تحت أسوار المدينة، واستخدام الأبراج الخشبية العالية المتحركة.

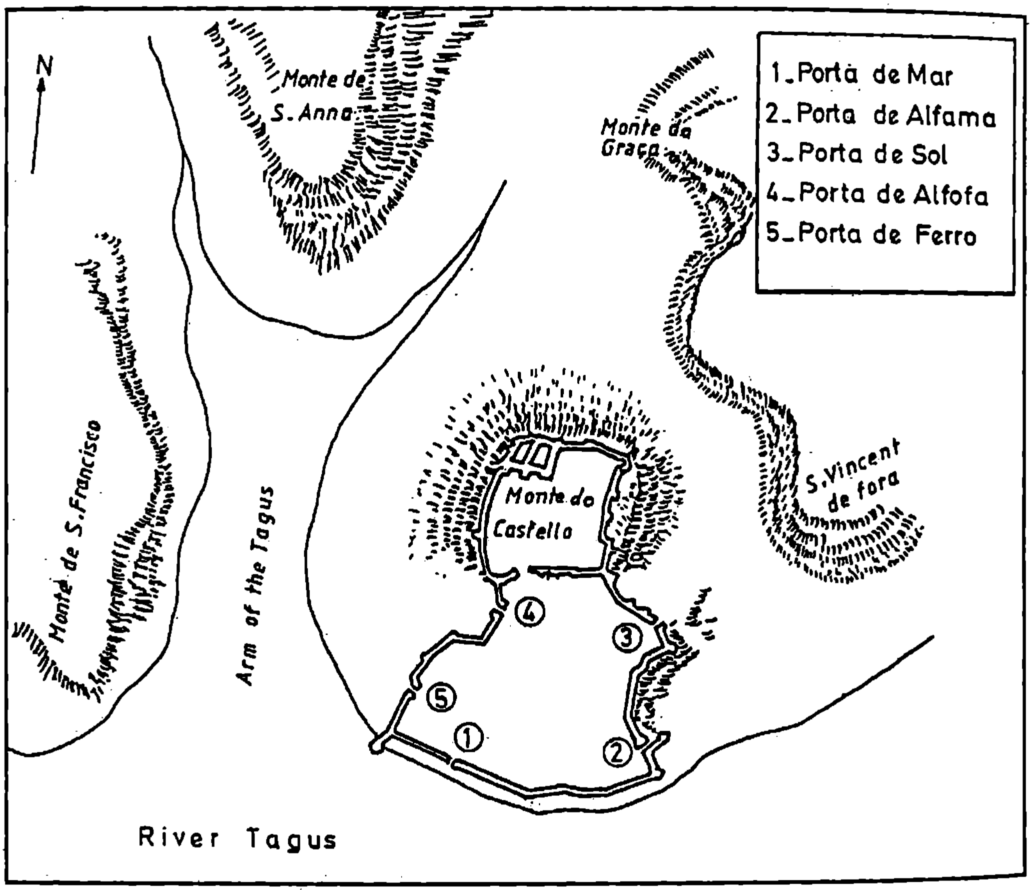
ومنها أخيرا عدم وجود أسطول بحري أو بعض السفن لحماية مدينة لشبونة، وكذلك عدم وصول أية نجدة للمدينة أثناء محاصرة الصليبيين لها، مما يدل على عدم تعاون أو تنسيق بين القوات الإسلامية في الأندلس ضد الأخطار الخارجية.

مختصرات

C.L. = **The Conquest of Lisbon,** trans. Charles Wendell David, Columbia University Press, 1936.

D.F.B. = Otto of freising, **The Deeds of Frederick Barbarossa,** Columbia University Press, 1966.

R.H. = Roger of Hoveden, **History of England,** London, 2 Vols, 1853.


N
Monte de S. Anna
Monte da Graça
1. Porta de Mar
2. Porta de Alfama
3. Porta de Sol
4. Porta de Alfofa
5. Porta de Ferro
Monte de S. Francisco
Arm of the Tagus
Monte do Castello
S. Vincent de fora
River Tagus

العلاقات السياسية

الجوانب الإيجابية والسلبية
في الزواج المختلط في الأندلس
(دراسة سياسية ـ أدبية ـ اجتماعية)

سحر السيد عبد العزيز سالم
كلية الآداب ـ الإسكندرية

I ـ مصاهرة الفاتحين المسلمين للإسبان

ما كاد فاتحو الأندلس من العرب والبربر ينفضون عنهم غبار الحرب، ويلتمسون الراحة بعد المعركة وينعمون بالاستقرار في نواحي الأندلس حتى امتثلوا لأمر أميرهم عبد العزيز ابن موسى بن نصير، الذي تزوج من إيخيلونا (Egilona)[1] أرملة لذريق التي عرفت في المصادر العربية باسم أم عاصم[2]. وقد حذا حذوه العديد من

(1) السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، بيروت، 1981، ص. 128.

(2) ابن القوطية القرطبي، **تاريخ افتتاح الأندلس**، نشر خوليان ريبيرا، مدريد، 1926، ص. 11؛ مجهول، **أخبار مجموعة في فتح الأندلس**، نشر لافوينتي، القنطرة، مدريد، 1868، ص. 20؛ ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق كولان، وليفي بروفنسال، طبعة بيروت، ج 2، ص. 23؛ المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق الأستاذ محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1949، ج 1، ص. 263؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، **بنو خطاب بن عبد الجبار التدميري، أسرة من المولدين بمرسية في العصر الإسلامي**، الإسكندرية، 1989، ص. 12. وكانت هذه السيدة السبب الرئيسي في مقتل زوجها، إذ كانت ذات تأثير كبير عليه، وألحت عليه في أن يجعل الناس ينحنون له كما كانوا ينحنون لزوجها لذريق من قبل، كما أقنعته بأن يضع تاجا على رأسه فأثارت بذلك نقمة المسلمين عليه، فما ان علموا بذلك حتى وثبوا بعبد العزيز وقتلوه ظنا منهم أنه تنصر، وتم ذلك سنة 97 هـ (716 م) (لمزيد من التفاصيل ارجع إلى **أخبار مجموعة**، ص. 20، 21؛ ابن الأثير **الكامل في التاريخ**، طبعة بيروت، المصورة عن ليدن، 1965، ج 5، ص. 22؛ ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص. 23، 24؛ E. Levi Provençal, **Histoire de l'Espagne musulmane**, Leiden, 1950-1954, T. I, p. 32-33.

رجال العرب أمثال زياد بن النابغة التميمي الذي تزوج هو الآخر من إحدى الأميرات القوطيات(3)، وعبد الجبار بن نذير الذي تزوج من إحدى بنات تدمير(4)، وعيسى بن مزاحم الذي تزوج من سارة القوطية، ابنة المند بن غيطشة، وكان من أحفادها المؤرخ اللغوي الفقيه أبو بكر بن القوطية، ثم تزوجها عمير بن سعيد بعد وفاة زوجها عيسى سنة 138 هـ (755 م)(5).

لقد أصبح الزواج من إسبانيات تقليدا شائعا عند أهل الأندلس، أمرائهم وخلفائهم وخاصتهم وعامتهم. ومن أمثلة ذلك زواج أمراء بني أمية في الأندلس من نساء البشكنس والجلالقة ممن يقعن في أيديهم سبيا بسبب الحروب المتواصلة والغزوات المتتابعة، إلى حد أن كثيرا من الباحثين المعاصرين يعتبرون البيت الأموي بيتا مولدا، وإن كان هؤلاء الأمراء ـ الذين هم في كثير من الأحيان نتاج هذا الزواج المختلط ـ يعتزون بأصولهم العربية ويتغاضون عن أصولهم الإسبانية(6). فأم الأمير هشام الرضا بن الأمير عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) كانت جارية إسبانية اسمها حورا(7)، وأم الحكم الربضي بن الأمير هشام الرضا، كانت أم ولد اسمها زخرف أهداها قارلة بن

(3) أخبار مجموعة، ص. 20.

(4) العذري، **نصوص عن الأندلس**، تحقيق د. عبد العزيز الأهواني، مدريد، 1965، ص. 10؛ ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق كوديرة، مدريد 1886، ج 1، ص. 279 وما يليها؛ سحر السيد سالم، **بنو خطاب**، ص. 24 ؛ وكذا :

Ambrosio Huici Miranda, **Historia musulmana de Valencia y su region**, T. I, Valencia, 1969, p.92; Joaquin Vallvé, **La agricultura en al Andalus**, Al Qantara, t. III, p 268.

(5) ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص. 6. ومن هذا الزواج أنجبت سارة ولدها حبيب بن عمير، جد بني سيد وبني حجاج وبني مسلمة وبني حجز الجرز. ومن العجيب أن معظم ولد عمير بن سعيد كانوا يعتزون، بعد مضي نحو قرنين من الزمان من الفتح الإسلامي للأندلس، بانتمائهم العربي إلى لخم بالرغم من أنهم ينحدرون من أصول إسبانية قوطية.

Ch. E. Dufourcq, **La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe**, collection Hachette, Paris, 1978, p. 202-211 ; Sanchez Albornoz, **La Espana musulmana**, T. I, p. 63 ; Guichard (Pierre), **Al Andalus : Estructura antropologica de una sociedad islamica en Occidente**, Barcelona, 1976, p. 108.

(6) حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، القاهرة، 1959، ص. 376 وما يليها غ وكذا :

Ribera y Tarrago (Julian), **El Cancionero de Abencuzman en Disertaciones y opasculos**, Madrid, 1928, p. 10.

(7) مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، تحقيق لويس مولينا، مدريد، 1983، ص. 118 ؛ وكذا : Guichard, **op. cit**, p. 149.

بليان (وصحتها بين) الرومي لأبيه الداخل عند مسالمته له[8]. كما كان لعبد الرحمن الأوسط العديد من الجواري الإسبانيات بعضهن كن أمهات ولد له. ومن جواريه الشهيرات طروب ومجد والشفاء ومتعة وأثل (أم ولده المنذر) وقلم[9].

وكانت أم الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط أم ولد اسمها عشار، وقيل بهار[10]. وكانت أم الخليفة عبد الرحمن الناصر أم ولد رومية اسمها مزينة[11]، وكان هو نفسه حفيد أميرة نبرية الأصل كانت أم ولد للأمير عبد الله تعرف باسم إنيجة (Iniga) بنت فرتون غرسية الأنقر (Fortun Garces) حفيد انييجو أريستا، وعرفت في المصادر العربية باسم در[12]. وكانت طوطة[13] (Dona Toda) «ملكة البشكنس» والوصية على عرش نبرة (ت 349 هـ/960 م) عمة الخليفة عبد الرحمن الناصر عن طريق جدته در، إذ أن أباه محمد كان أخا لها من أمه. وكانت در المذكورة وهي نفس إنيجة (Iniga) بنت فرتون، قد تزوجت في صباها من أمير نبري هو اثنار سانشت، وأنجبت منه طوطة التي أصبحت وصية على نبرة. ثم تزوجت انييجة بعد ذلك من الأمير عبد الله جد عبد الرحمن بن محمد الذي سماها در، وأنجبت من عبد الله ابنه محمد والد عبد الرحمن الناصر، بمعنى أن الأمير محمد والد الناصر كان أخا لطوطة من الأم[14] فهي لذلك عمة الناصر. وقد وفدت على الناصر في سنة 347 هـ بصحبة ولدها شانجة بن ردمير الذي يعتبر ابن عمة الناصر كما صحبها أيضا ولده غرسية بن شانجة فاحتفل الناصر لقدومهم وتلقاهم أحسن لقاء، وعقد الصلح لشانجة وأمه وبعث فرقة من جيش المسلمين مع غرسية ملك جليقية فرد عليه ملكه[15].

(8) مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، ص. 124. وقارلة الوارد ذكره بالمتن، ربما يقصد به (قارلة شارلمان) ملك الإفرنج، فقد خاطبه عبد الرحمن بعد محاولته الفاشلة في غزو الأندلس. (المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص.310).

(9) **ذكر بلاد الأندلس**، ص. 144.

(10) ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص. 120.

(11) **ذكر بلاد الأندلس**، ص.159؛ ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص.156.

(12) ابن عذاري، **المصدر السابق**، ج 2، ص.120.

(13) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص.342.

(14) E. Levi Provençal, **Histoire de l'Espagne musulmane**, T. I, p. 33; Abdurrahman el Hajji, «Intermarriage between Andalusia and northern spain in the Umayyad period», **Rev. the islamic Quarterly**, vol. XI, n° 1. 2, p. 6-7 ؛ سحر السيد سالم، **بنو خطاب**، ص. 18.

(15) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص. 342.

كذلك كانت أم الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، أم ولد إسبانية الأصل اسمها مرجان. أما هشام المؤيد بالله بن الحكم فكانت أمه السيدة صبح أم ولد بشكنسية[16]، وكانت قد أنجبت للحكم المستنصر ولده عبد الرحمن الذي توفي طفلا، ثم أنجبت له ولده هشام في سنة 354 هـ. كذلك كانت أم المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر أم ولد اسمها مزنة أو مونة[17]. ومن بين أمهات خلفاء بني أمية في الأندلس، اسبانيات الأصل، ظبية أم سليمان المستعين[18]، وغاية أو غادة أم المستظهر[19] بالله وحوراء أم المستكفي بالله[20] وعاتب أم المعتد بالله[21].

أما المنصور محمد بن أبي عامر، فقد هابته ملوك النصرانية، ووادعته ابتغاء مرضاته وسلمه ومنهم برموده الثاني (Vermudo) ملك ليون الذي هادى المنصور بابنته تيريسا (Teresa) في سنة 382 هـ مبالغة في خطب وده، فتسرى بها المنصور ثم اعتقها وتزوجها[22]. كما أهداه شانجة غرسية (Sancho Garcés Abarca) ملك بنبلونة، ابنته التي عرفت في المصادر العربية باسم عبدة بنت شانجة النصراني فتزوجها المنصور وحسن اسلامها، وأنجب منها ولده عبد الرحمن الملقب بشنجول (أو Sanchuelo) تصغيرا لشانجة اسم جده[23]، الذي كان يشبه حفيده عبد الرحمن غاية الشبه. ولم يكن الزواج المختلط وقفا على العرب، فقد تابعهم في ذلك البربر. ومن الأمثلة الدالة على زواج كبار القادة البربر من سيدات وأميرات اسبانيا المسيحية، شأنهم في ذلك شأن العرب الفاتحين، زواج مونوسة القائد البربري الشهير وحاكم إقليم شرطانية في عصر الولاة (في طليعة القرن الثاني للهجرة) من أخت بلاي (Pelayo)

---

(16) ذكر بلاد الأندلس، ص. 174؛ ابن عذاري، البيان، ج 2، ص. 252.

(17) ذكر بلاد الأندلس، ص. 199؛ ابن عذاري، البيان، ج 3، ص. 50.

(18) ذكر بلاد الأندلس، ص. 202؛ ابن عذاري، البيان، ج 3، ص. 91.

(19) ذكر بلاد الأندلس، ص. 208؛ ابن عذاري، البيان، ج 3، ص. 135.

(20) ذكر بلاد الأندلس، ص. 211؛ ابن عذاري، البيان، ج 3، ص. 140.

(21) ذكر بلاد الأندلس، ص. 212؛ ابن عذاري، البيان»، ج 3، ص. 140.

(22) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر، ج 4، طبعة بيروت، 1968، ص. 389، Abdurrahman el Hajji, «Intermariage», p. 4.

(23) ابن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، بيروت، 1956، ص. 66 ؛ Abdurrahman, op. cit., p.4 ؛ Luis de Valdeavellano, Historia de Espana, Madrid, 1980, p. 228.

القوطي مرة، ومن مينين بنت ايوديس (Eudes) دوق أقطانية (Aquitania) مرة أخرى، وإن كان جيشار يعتقد أن اسم مونوسة كان اسما لشخصين مختلفين وليس لشخص واحد[24].

ولم يقتصر الزواج المختلط في الأندلس على زواج القادة والأمراء والخلفاء المسلمين من نساء اسبانيا المسيحية، فقد تجاوز ذلك في ظروف خاصة إلى حد إقدام بعض حكام المسلمين في الأندلس من المولدين على تزويج بناتهم من ملوك وأمراء مسيحيين دون حرج، وينحصر هذا النوع من الزيجات في أسرة بني قسي المولدين أصحاب الثغر الأعلى. ومن أمثلة ذلك زواج أورية (Oria) بنت موسى بن موسى بن فرتون ابن قسي أول ثوار هذه الأسرة على السلطة المركزية في عهد عبد الرحمن الأوسط من ابن غرسية (Garcia Intguez) ملك نبرة الذي أنجبت منه موسى بن غرسية[25]. كما زوج موسى بن موسى بنتي أخيه لب من ولدي ونقة بن شانجة أحد أمراء البشكنس، وكذلك تزوجت أراكة بنت عبد الله بن محمد بن لب بن موسى بن موسى من فرويلة بن أذفونش ملك أشتورياس وليون وأنجبت منه ولديه أردون وردميره[26] ونضيف إلى هذه الأمثلة مثلا آخر هو زواج مطرف بن موسى بن موسى بن فرتون من فليشكيطة (Velesquita) بنت شانجة ملك بنبلونة[27].

ويرجع السبب في عدم تحرج بني قسي من تزويج بناتهم من أمراء وملوك مسيحيين فيما يبدو إلى أن بني قسي كانوا أكثر المولدين اعتزازا بأصولهم الإسبانية على حساب إسلامهم وكانوا يلتمسون في مصاهرة ملوك وأمراء إسبانيا المسيحية لهم، نوعا من التحالف ضد السلطة المركزية بقرطبة[28]، إذ كانوا دائمي الثورة على أمراء بني أمية، وكثيرا ما خاضوا مع قوات الإمارة معارك طاحنة. وعلى أية حال، كان الزواج المختلط ظاهرة شائعة في إسبانيا الإسلامية والمسيحية على السواء وتتمشى مع عادات هذه البلاد[29]، وإن كان زواج المسلمين من إسبانيات مسيحيات أكثر

(24) Guichard, op. cit., p.172, 185. وارجع إلى سحر عبد العزيز سالم، بنو خطاب، ص. 13.

(25) العذري، ص. 30 ؛ Guichard, op. cit, p. 232.

(26) سحر السيد عبد العزيز سالم، بنو خطاب، ص. 19.

(27) العذري، ص. 62.

(28) Abdurrahman Ali el Hajji, Andalusian diplomatic relations, Beirut, 1970, p. 102.

(29) ليڤي بروڤنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة د. السيد عبد العزيز سالم، والسيد محمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، 1958، ص. 157.

شيوعا من زواج مسلمات بمسيحيين لتحريم الإسلام ذلك النوع الأخير من الزواج. وأمثلة هذه الزيجات الأخيرة في المصادر العربية شحيحة للغاية : من ذلك زواج جميلة أخت محمود بن عبد الجبار المصمودي الثائر بماردة في سنة 214 هـ بعد وقوعها في أسر ملك جليقية من أحد قوامسة، وقد أنجبت منه ولدا أصبح فيما بعد أسقفا لمدينة شانت ياقب(30) (Santiago) ومنها زواج زايدة المسلمة، كنة المعتمد بن عباد ملك إشبيلية، في عصر دويلات الطوائف من الفونسو السادس ملك قشتالة وليون، وقد أنجبت منه ابنه الوحيد شانجة الذي لقي مصرعه في وقعة اقليش سنة 501 هـ(31). وهناك مثل آخر لامرأة مسلمة هي بنت أحد أحفاد المنصور بن أبي عامر من ولده عبد الله بن المنصور، تزوجت بمحض إرادتها من فارس مسيحي(32).

II ـ التقويم التاريخي ومناقشة ظاهرة الزواج المختلط

أثار عدد من المؤرخين البارزين في حقل الدراسات الأندلسية قضية في غاية الأهمية تتعلق بالزواج المختلط، وتدور حول ما إذا كان المسلمون الفاتحون ـ عربا كانوا أم بربرا ـ قد دخلوا الأندلس أفرادا دون أسر، مما دفعهم إلى الإقبال على الزواج المختلط من إسبانيات أم جماعات بصحبة زوجاتهم وذراريهم على نحو ما كان يحدث في الحروب والمواقع التي خاضها العرب ضد الفرس في ذي قار أو في حملة معاوية على جزيرة قبرص سنة 28 هـ والتي حمل فيها زوجته فاطمة بنت قرظة، وصحب فيها بعض الصحابة نساءهم. وحول هذه القضية ينقسم الباحثون إلى فريقين :

أ ـ فريق يرى أن العرب نزلوا الأندلس أفرادا دون أسرهم ثم أقبلوا بعد ذلك

(30) عن جميلة بنت عبد الجبار المصمودي، ارجع إلى ابن القوطية، **المصدر السابق**، ص. 27؛ ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1971، ص. 501؛ ابن حيان، **المقتبس من أنباء الأندلس**، تحقيق د. محمود علي مكي مع دراسات وتحقيقات، بيروت، 1983، ص. 674، ص. 675؛ وارجع إلى سحر السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي**، الإسكندرية 1988، ج 1، ص. 233 وما يليها.

(31) عن زايدة المسلمة ارجع إلى ابن عذاري، **البيان**، ج 4، تحقيق د. احسان عباس، بيروت، 1968، ص 50؛ ليفي بروفنسال، **الإسلام في المغرب والأندلس**، ص. 151ـ164. وعن وقعة اقليش المعروفة باسم **موقعة الأقماط السبعة**، ارجع إلى السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المغرب في العصر الإسلامي**، الإسكندرية، 1983، ص. 649.

(32) Guichard, **op. cit.**, p. 234; Lévi-Provençal, **Histoire**, T II, p. 241.

على التزوج بنساء ذلك البلد أو التسري بهن، مما ترتب عليه ظهور طبقة من الأبناء نتاج هذه الزيجات لا يمكن أن تكون عربية خالصة من حيث نقاء الدم. ومن أبرز العلماء الذين تبنوا هذا الرأي المستشرق ريبيرا والأستاذ الدكتور حسين مؤنس[33]. ويستند هذا الفريق من الباحثين على نص لابن حزم في الجمهرة يتعلق بقبيلة بلي التي كان رجالها ونساؤها لا يحسنون التخاطب باللطينية[34]، وهي اللغة العجمية المشتركة التي كان يتخاطب بها أهل الأندلس، وفي ذلك يقول ابن حزم «دار بلي بشمال قرطبة وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم لا يحسنون الكلام باللطينية نساؤهم ورجالهم، ويقرون الضيف ولا يأكلون إلية الشاة إلى اليوم، ولهم دار أخرى بمورور»[35]. ومعنى ذلك أن تخاطب أهل الأندلس باللطينية (الرومانسية) كان أمرا عاديا على أيام ابن حزم، ولكن قبيلة بلي خرجت على هذه القاعدة. وقد علق ريبيرا على ذلك النص بقوله إنه من النادر أن تهمل نساء الأندلس الرومانسية، وتتخاطب بالعربية. وهذا دليل صريح على أن الرومانسية كانت اللغة الشائعة عند النساء بدليل اهتمام ابن حزم بتسجيل عبارته سالفة الذكر بأن نساء بلي «لا يحسن التخاطب باللطينية» وكأن التخاطب باللغة العربية عندهن أمر غير شائع أو مألوف[36]. ويذكر ريبيرا «أنه من الغريب حقا أن تحسن نساء الأندلس التخاطب باللغة الرومانسية مع أنهن رهينات في دورهن لا يخرجن منها إلا نادرا في نطاق القبيلة، ولم تتح لهن الفرص نفسها التي أتيحت للرجال في تعلم اللغة الرومانسية». ويتساءل ريبيرا كيف نجحت نساء تلك القبائل في تعلم اللغة الرومانسية اللهم إلا إذا كن غير عربيات من الأساس، وهذا يؤكد وجهة نظره التي أخذ بها د. حسين مؤنس في أن العرب الفاتحين دخلوا أفرادا وأقبلوا على الزواج من نساء الأندلس بعد أن تركوا أسرهم في المشرق الإسلامي.

(33) حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، ص. 376 ـ 377؛ .Ribera, El Cancionero, p. 34

(34) اللغة اللطينية أو الرومانسية (Romance) هي لغة دارجة قريبة من اللغة اللاتينية. وقد انتشرت تلك اللغة بين أهل الأندلس بحيث أصبحت لغة التخاطب. وعن بدء انتشار اللغة الرومانسية في الأندلس، يقول د. حسين مؤنس : «لم يكن لسان عرب الأندلس قد استعجم بعد في فترة الولاة، ولكن العملية كانت قد بدأت على أي حال» (حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، ص 377). وكانت اللغة العربية الفصحى هي اللغة الرسمية في الأندلس (لمزيد من التفاصيل ارجع إلى لطفي عبد البديع، **الإسلام في إسبانيا**، العدد الثاني من سلسلة المكتبة التاريخية بإشراف. د. احمد عزت عبد الكريم، القاهرة، 1958، ص 25؛ أحمد هيكل، **الأدب الأندلسي**، القاهرة، 1979، ص.46ـ47). وسنتحدث عن اللغة الرومانسية عند استعراضنا لأهم نتائج ظاهرة الزواج المختلط.

(35) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق أ. عبد السلام هارون، ص. 443.

(36) .Ribera, **El cancionero**, p. 34

أما الفريق الثاني، فيرى أن المسلمين الفاتحين للأندلس إنما دخلوها جماعات أسرية في صحبة ذراريهم ونسائهم، وأن القول بدخول العرب والبربر الأندلس أفرادا يعتبر خطأ كبيرا، إذ على أساسه لا يتم انصهار بين الغالبين والمغلوبين. ومن أبرز العلماء الذين أخذوا بهذا الرأي المستشرق جيشار. ويرى جيشار أن النصوص العربية تؤكد أن الفاتحين العرب لم يكونوا مجرد مغامرين دخلوا الأندلس أفرادا دون أسرهم. ويعتقد أن النظرية الأولى القائلة بأن المحاربين المسلمين إنما دخلوا الأندلس أفرادا دون أسرهم، وأنهم اضطروا إلى التزوج من نساء إسبانيا، لا تتفق مع المنطق ولا مع عادات العصر. فهؤلاء العرب والبربر الذين استقروا في إسبانيا سنين طويلة قد تصل إلى قرنين من الزمان، كانوا يحتفظون بتنظيماتهم القبلية ولو على نطاق مصغر بدليل أن أفراد كل قبيلة كانوا يتضامنون فيما بينهم لمواجهة القبائل الأخرى المعادية لقبائلهم أو لمواجهة السلطة المركزية في حالة إذا شقوا عليها عصا الطاعة. ويذكر جيشار «أنه لا يمكن تفسير هذه السلوكيات إلا على أساس وجود روابط اجتماعية قبلية قوية للغاية بين هذه القبائل. ومن الطبيعي أن التنظيمات القبلية في الأندلس لم تكن تقوم على الذكور فحسب»[37].

ويستدل جيشار على رأيه القائل بأن الأسر الإسلامية في فجر الإسلام كانت تصحب المحاربين، يستدل على ذلك بأن يضرب مثلا على ذلك هو إنشاء البصرة. فهم لم ينشئوا في موقع البصرة مساكن موقوتة الزمن، وإنما أقاموا بيوتا من القصب[38] لإيواء النساء، فقد كانت النساء يصحبن أزواجهن. ويرى جيشار أن فاتحي المغرب في الحملات الأولى كانوا يحملون معهم أسراتهم، فعندما ندب عثمان بن عفان الناس إلى غزو افريقية في عام 27 هـ، خرج المسلمون في جيش كثيف فيهم مروان بن الحكم، وجموع هائلة من بني أمية، وبشر كبير من بني أسد بن عبد العزي وعبد الله بن الزبير في عدة من قومه وغيرهم من المهاجرين، وخصص عثمان بن عفان لهذه الحملة ألف ناقة لحمل ضعفاء المسلمين، وفتح بيوت السلاح التي كانت للمسلمين[39].

ويعتقد جيشار استنادا إلى النص السابق أنه لا يمكن اعتبار ضعفاء المسلمين

(37) Guichard, op. cit., p. 197, 198.

(38) البلاذري، فتوح البلدان، الطبعة الأوروبية، 1866، ص. 346؛ Guichard, op. cit., p. 198.

(39) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص. 9.

جماعة من المحاربين، إذ لا يعقل أن يسير عثمان بن عفان عددا من ضعفاء الرجال ليحاربوا في جيش عسكري، وإنما يقصد بهم النساء والأطفال والشيوخ الذين صحبوا الجيش، وتشكلوا على النحو المتبع عادة في نظام الجيوش العربية أثناء تلك الفترة من التاريخ على أساس قبلي. كذلك يستند جيشار لإثبات رأيه على عدد من النصوص التاريخية فيها نص أورده ابن الأثير يشير إلى أن عقبة بن نافع أراد أن يؤسس مدينة يقيم فيها المسلمون مع أسرهم، ويستشعرون بداخلها الأمان عند قيام أهل البلاد بالثورة على العرب(40).

ومنها نص آخر لابن الأثير أورد فيه أن عقبة عندما وصل إلى القيروان في عام 61 هـ (681 م) قبض على أبي المهاجر دينار وأوثقه في الحديد وترك بالقيروان «جندا مع الذراري والأموال، واستخلف بها زهير بن قيس للبلوي وأحضر أولاده، فقال له : إني قد بعثت نفسي مع الله عز وجل فلا أزال أجاهد من كفر بالله»(41).

كما يستند على نص ثالث لابن الأثير جاء فيه أن أبا الأسود محمد بن يوسف الفهري الثائر على عبد الرحمن الداخل عاد إلى قتال الأمير الأموي في سنة 169 هـ (785 م)، فلما اشتبك معه انهزم أبو الأسود وأصحابه «فأخذ عياله، وقتل أكثر رجاله»(42). وعلى نص آخر لابن عذاري أشار فيه إلى أن عبد الرحمن الداخل أثناء مطاردته لأبي الأسود محمد بن يوسف الفهري سنة 170 هـ (786 م) بلغ مدينة قورية، ولكن محمداً فر أمامه، وأدركت الخيل عياله وأصحابا له، فقتل من أدرك وأحرقت دوره(43).

ويستطرد جيشار لتوضيح وجهة نظره فيذكر أن عددا من النصوص التاريخية تؤكد أن بعض المحاربين كانوا يصحبون معهم عيالهم كما حدث في صائفة عام 138 هـ (755 م) عندما صحب الصميل معه زوجته وبنتيه(44). كذلك عندما

---

(40) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1965، ج 3، ص. 465. يقول ابن الأثير: «ثم رأى أن يتخذ مدينة يكون بها عسكر المسلمين وأهلهم وأموالهم، ليأمنوا من ثورة تكون من أهل البلاد، فقصد موضع القيروان.

(41) ابن الأثير، **الكامل**، ج 4، ص. 105.

(42) **المصدر السابق**، ج 6، ص. 79.

(43) ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص. 57.

(44) **أخبار مجموعة**، ص. 77.

صحب موسى ابن نصير أسرته معه في حملته على الأندلس[45]. ويسوق جيشار رواية لابن عذاري في البيان ذكر فيها أن موسى عقب خروجه من مصر متوجها إلى فلسطين في طريقه إلى دمشق ترك عند آل روح بن زنباع بعض أهله وصغار ولده مما يدل على أنهم كانوا بصحبته في الأندلس[46].

وهناك رواية وهي نص «Pablo El Diacono ; Lib VI» نشر قسم منه في ذيل «**أخبار مجموعة**»[47]. ويتضمن هذا النص ما يشير إلى أن أهالي أقطانية وبروفانس راعهم اقتحام جحافل البربر والعرب لبلادهم، وقد حملوا وراءهم نساءهم وذراريهم[48].

وقد ساهمت بدوري في المناقشة من خلال هذا البحث، لحسم هذه القضية المرتبطة بتقويم ظاهرة تفشي الزواج المختلط في الأندلس، ولتوضيح ما إذا كان هذا النوع من الزواج هو الوحيد الذي شاع بين الفاتحين المسلمين ونساء إسبانيا (هذا في حالة دخول الفاتحين المسلمين أفرادا)، أم أن الفاتحين قد دخلوا على هيئة أسر مما قلل بالتالي من انتشار ظاهرة الزواج المختلط.

واعتقد أن ظاهرة زواج الفاتحين العرب والبربر بالإسبانيات، كانت تواكب في الوقت ذاته ظاهرة زواجهم من مسلمات عربيات أو بربريات، وقد ساعد على شيوع هاتين الظاهرتين تقبل المسلمين لمبدإ تعدد الزوجات استنادا إلى الشريعة الإسلامية التي تبيح ذلك كما تبيح التسري بالجواري والإماء.

وهذا يعني من وجهة نظري أن الفاتحين المسلمين دخلوا الأندلس أفرادا وجماعات في آن واحد، فمنهم من كان يصحب أسرته معه في الحملات التي تستهدف الفتح والاستقرار بحيث أن جيش المسلمين كان يبدو كما لو كان مؤلفا في هذه الحالة من تجمعات قبلية أو مؤلفا من قبائل كاملة أو جزئية متحركة. أما في حالات الغزوات أو الحملات المحدودة زمنيا كالصوائف مثلا، فإن المحاربين كانوا يتركون أسرهم في معسكرات ثابتة أو مراكز عمرانية قد تم فتحها بالفعل وأصبحت قواعد ارتكاز لجيوشهم الفاتحة.

(45) ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص. 16.
(46) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص. 45.
(47) **أخبار مجموعة**، ص. 167.
(48) Guichard, op. cit., p. 200-201.

ومما لا شك فيه أن الفاتحين ـ عربا كانوا أم بربرا ـ كانوا قد عقدوا العزم عند دخولهم الأندلس على التوطن والاستقرار في أرضها. ولهذا فقد كان من الضروري ـ في اعتقادي ـ أن يدخلوها في مجموعات قبلية.

وفيما يتعلق بالعرب الفاتحين، أسوق هنا بعض الأمثلة التي تؤكد دخول من رغب منهم في الاستقرار، على هيئة قبائل. فالفهريون على سبيل المثال، وهم يمثلون إحدى القبائل العربية التي استقرت في مناطق متعددة من غرب الأندلس (ماردة ويابرة) وطليطلة كانوا يتزاوجون فيما بينهم، بحيث استطاعوا الحفاظ إلى حد كبير، على نقاء دمائهم. وهذا يؤكد أنهم نزلوا الأندلس أسراً كاملة، وأنهم لم يكونوا مجرد جماعات من المحاربين الذكور.

والأمثلة على التزاوج داخل نطاق هذه الأسرة كثيرة، ولدينا أمثلة على وجود ظاهرة الأسرة المسلمة. منها أن يوسف الفهري زوج ابنته أم موسى من أحد الفهريين داخل نطاق القبيلة، وهو قطن بن عبد الملك ابن قطن الفهري، حسب التقاليد المتبعة، وذلك استنادا إلى ما رواه صاحب «**أخبار مجموعة**»[49]، وكذلك كان الشأن مع بنات يوسف الفهري الأخريات : فقد تزوجن جميعا وأقمن مع أزواجهن في طليطلة أو ماردة[50].

وكان عبد الرحمن بن حبيب الفهري حفيدا لأحد أبنائهم هم يوسف بن عبد الرحمن الفهري كما كان صهرا ليوسف الفهري[51].

ويذكر ابن عذاري أن أرملة أبي الأسود محمد بن يوسف الفهري تزوجت بعد وفاة زوجها من القاسم بن يوسف أخي أبي الأسود[52].

ولعل ذلك يؤكد أن العدد الأعظم من العرب الذين افتتحوا الأندلس، واستقروا بها لم يدخلوها أفرادا مغامرين طامعين في زيجات سريعة من فتيات الأندلس

---

(49) **أخبار مجموعة**، ص. 72.

(50) **المصدر السابق**، ص. 96. ويذكر صاحب **أخبار مجموعة** أن ماردة ولقنت كان بهما جل عيال يوسف الفهري وكانوا قد لاذوا بهما وبطليطلة يوم المصارة، فلما صالح يوسف الفهري، عبد الرحمن بن معاوية، رد بعضهم وترك بعض بناته مع أزواجهن بماردة.

(51) Guichard, op. cit., p. 216.

(52) ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص. 50.

أو نسائها، وإنما دخلوها في صحبة أسرهم. ومع ذلك، فإن اصطحاب هذه الأسر في رأينا لم يمنع من حدوث زيجات مختلطة من قبل من دخل الأندلس في بعض الحالات دخولا فرديا أو من الفاتحين أنفسهم الذين دخلوها مع أسرهم. ومن الأمثلة التي تدعم رأينا هذا سارة القوطية مثلاً، التي تزوجت كما سبق أن ذكرنا من عمير بن سعيد بعد وفاة زوجها الأول عيسى بن مزاحم ولم تكن سارة الزوجة الوحيدة لعمير، فابن القوطية يؤكد أن عمير أنجب أولادا من زوجات أخريات[53]. وقد ولدت له سارة ولدا اسمه حبيب ينتسب إليه على الأقل أربعة فروع هم بنو حجاج وبنو مسلمة وبنو سعيد وبنوجرز.

أما البربر الفاتحون، فقد دخلوا الأندلس واستقروا فيها بعد ذلك على هيئة قبائل، والقبيلة تتكون بطبيعة الحال من مجموعات من الأسر الكاملة، ولا تقتصر على الرجال فقط، وإنما تضم النساء والذراري. ومما يؤكد ذلك الأسماء الطبوغرافية التي أطلقت على كثير من مواضع الأندلس خاصة في المنطقتين الجنوبية والغربية منها، فهي محرفة في أغلب الأحيان من أسماء قبائل بربرية استوطنت هذه المواضع. من ذلك على سبيل المثال ورود اسم «نفزة» القبيلة البربرية المعروفة، على أنها اسم موضع طبوغرافي (Nepza) في مدونة البلدة (Chronicon Albeldense)، وذلك عند الإشارة إلى قيام ألفونسو الثالث بالقضاء على حركة ابن القط الصوفية في سمورة[54]. كذلك استقرت قبيلة مكناسة في إقليم الغرب خاصة في منطقة فحص البلوط وما بعدها، وفي قورية ومدلين وماردة، ولا يزال موطنها الذي استقرت فيه يحمل اسم مكناسة وتقع

---

(53) ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص. 60.

(54) ابن القط : هو أبو القاسم أحمد بن معاوية بن محمد المعروف بالقط بن هاشم بن معاوية ابن الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل، وكان من أهل العناية بالعلم والتنجيم. وكان وسيما وقيل في جماله شعرٌ ولذلك تسمى بابن القط. وقد خرج على الأمير عبد الله داعيا بالمعروف وناهيا عن المنكر، وللجهاد في سبيل الله. وساعد ابن القط في ذلك رجل زاهد يدعى أبو علي السراج وانضم إليه في حركته البربر في غرب الأندلس. وحاول ابن القط مع أتباعه للاستيلاء على مدينة سمورة (Zamora) التي قام الفونسو الثالث بتعميرها سنة 280 هـ (893 م). وانتهت حركته بهزيمة مروعة. (لمزيد من التفاصيل ارجع إلى ابن حيان، **المقتبس من أبناء أهل الأندلس**، تحقيق انطونية، ص. 133 ــ 139 ؛ ابن الأبار، **الحلة السيراء**، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، 1963، ج 2، 368 ؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية**، ج 1، ص. 298 ــ 303).

بين طلبيرة وقاصرش[55]. كما كانت جبال المعدن (Sierra de Almadén) مأهولة بالبربر البرانس بحيث أطلق على هذه الجبال اسم البرانس نسبة إلى القبائل البربرية[56] التي نزلتها. أما قبيلة مسطاسة، فقد تركت اسمها على الموقع الذي نزلته شأنها في ذلك شأن القبائل البربرية السابقة. وقد تمكن د. حسين مؤنس من تحديد موقع مسطاسة في الوقت الحاضر: فهي البلدة التي تعرف اليوم باسم Mestanza التابعة لمقاطعة المدينة الملكية (Ciudad Rial). وتشير المصادر أيضا إلى استقرار بني أدانس بن عوسجة من ملزوزة، وهي فرع من مصمودة في بلدة في جنوب غربي الأندلس، تركوا اسمهم عليها «قصر أبي دانس». وهي في البرتغال[57] الحالية. أما قبيلة زواغة أو أزواجة فقد تركت اسمها على الحصن الخاص بها، وكان يقع على مقربة من بطليوس، ولا يزال الموضع يعرف حتى الآن باسم («Azuaga») نسبة إلى هذه القبيلة البربرية[58]. كذلك عاشت قبائل بربرية كاملة من مغيلة وزناتة في بطليوس وفي إقليمها ولا يزال اسما هاتين القبيلتين يطلق على مناطق في إقليم بطليوس، وهما Gineta[59]، نسبة إلى زناتة وMaguilla نسبة إلى مغيلة[60]. وهناك قرية تعرف باسم قسولة في إقليم بطليوس لعلها منسوبة إلى قبيلة جزولة البربرية[61]. وفي سهل الألنتيخو بالبرتغال، موضع يُنسب إلى Azin haga، وهو كما يبدو مشتق من اسم القبيلة البربرية صنهاجة[62]. هذا ويتكرر اسم Baracal في ثلاثة مواضع من البرتغال الحالية التي كانت تتبع مملكة بطليوس في عصر الطوائف، وهي لا شك تنتسب إلى اسم بني برزال البربر.

---

(55) سحر السيد عبد العزيز سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس الإسلامية**، رسالة دكتوراة، الإسكندرية، 1987، ج 1، ص. 185.

(56) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق د. محمود علي مكي، ص. 331. وكانت معقلا امتنع فيه الثائر البربري ابن يامين (لمزيد من التفاصيل، ارجع إلى سحر عبد العزيز سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس الإسلامية**، رسالة دكتوراة، ص. 186، حاشية 2).

(57) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، القاهرة، 1971، ص. 501؛ عبد الواحد ذنون طه، «استقرار القبائل البربرية في الأندلس»، في **مجلة أوراق**، العدد 4، 1981، ص. 43.

(58) عبد الواحد ذنون طه، **القبائل البربرية**، ص. 44 ؛ **Albarran (Manuel Torron), El solar de Los Aftasies, Badajoz, 1953, p. 48.**

(59) **المرجع السابق**، ص. 44 ؛ **Albarran, op. cit., p. 48.**

(60) **نفسه**، ص. 44 ؛ **Ibid, p. 48** ؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، **مظاهر الحضارة**، ص. 192.

(61) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق شالميتا، ص. 119.

(62) **Albarran, op. cit., p. 48.**

ويذكر المؤرخ دافيد لوبيز أن هناك مواضع بالقرب من مدينة شلب، كانت مأهولة بقبائل بربرية حملت أسماءها، منها موضع يعرف باسم بنو فاطمة (Bena Fatima) وبنو مريق (Mena Marique) بالقرب من يارة وهناك بنو صفين (Beni Safrin) بالقرب من لاجوس (شنتمرية الغرب)[63].

ويتضح من تعدد أسماء القبائل البربرية على هذه المواقع الأندلسية، تفشي النظام القبلي في الأندلس، مما يؤكد مصاحبة النساء والذراري للفاتحين من البربر وتؤكد الوقائع والأحداث السياسية ذلك. فمن بين أسماء المصامدة المشهورين في مجال الثورة والتمرد على الحكومة المركزية في قرطبة زمن الإمارة، يظهر اسم محمود بن عبد الجبار المصمودي البربري وأخته جميلة، اللذين اشتركا معا في الثورة على عبد الرحمن الأوسط في ماردة[64]. وفي ذلك ما يدل على تواجد الأسرة البربرية برجالها ونسائها في الأندلس.

ويؤكد رأي النظرية التي قال بها خوان ثوثايا (Juan Zozaya) حول انتشار بعض أنواع الخزف الشعبي ذي الطابع البربري المتميز بزخارفه المائلة للون الأحمر أو البني بدءاً من سلسلة الجبال الوسطى التي تفصل بين ضفاف نهر التاجة والدويرة حتى جنوب غرب الأندلس. ولما كان طابع هذا النوع من الخزف بربريا، فإن ذلك تنهض دليلا على استيطان أعداد كبيرة من القبائل البربرية برجالها ونسائها لتلك[65] المناطق وعلى تبربر غرب الأندلس وشماله الغربي تماما. فقد اعتبر الخزف من المصادر

(63) David Lopez, **Nomes de terras portuguesas**, Collectanea organizada por Jose Pedro Machado, Lisboa, 1968, p. 149, 170.

(64) عن ثورة محمود بن عبد الجبار وأخته جميلة وحليفهما المولد سليمان بن مرتين المعروف بقعنب، ارجع إلى حاشية (30) من هذا البحث، محمد بن علي الشاطبي المغربي مخطوطة عقود الجمان في مختصر أخبار الزمان، ميكرو فيلم، محفوظ في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ورقة رقم 268؛ وانظر كذلك ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق د. شوقي ضيف، القاهرة، 1953، ج 1، ص. 48. ولمزيد من التفاصيل ارجع إلى سحر السيد سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية**، ج 1، ص. 233 وما يليها؛ E. Levi-Provençal, **Histoire**, T. I, p. 210; Codera (Francisco), **Los Benimeruan en Mérida y Badajoz Coleccion Estudios Criticos de Historia Arabe Espanola**, Madrid, 1917, p.14-24.

(65) Juan Zozaya, «Red painted and glazed Pottery in western Europe from the VIII th to the XII th century ed. by J.G, Hurst», in **Medieval Archaelogy**, T. III, 1969, p. 134, 135 ; Guichard, **op. cit.**, p. 306. وقد قارن خوان ثوثايا هذا الخزف بخزف تسول في المغرب.

الهامة لمعرفة أصول السكان في منطقة من المناطق باعتباره من أدوات الحياة اليومية للأفراد.

ومن المعروف أن موسى بن نصير أسند إلى طارق بن زياد الذي كان بربري الأصل(66) قيادة جيش كله من البربر لفتح الأندلس. فالجيش كان يتألف من سبعة آلاف مقاتل، منهم ثلاثمائة من العرب فقط(67) انضم إليهم خمسة آلاف من البربر استكمل طارق بهم إثنى عشر ألف مقاتل من البربر. هذا وقد انضم إلى حملة موسى بن نصير من أجناد العرب، عدد من البربر.

وبالرغم من أن المصادر العربية لا تشير إلى انتقال الأسر البربرية مع الفاتحين البربر في حملة طارق بن زياد وموسى بن نصير، فإنه من المسلم به أن عددا كبيرا من البربر تدفقوا على الأندلس من المغرب الإسلامي في أعقاب فتح الأندلس. ومن البربر الذين دخلوا جماعات وقبائل متكاملة إلى الأندلس في القرن الثاني للهجرة بنو ذي النون أصحاب جبال قونكة وطليطلة وبنو الأفطس أصحاب بطليوس(68)، زمن الطوائف.

من هذا كله نستخلص الحقيقة الآتية وهي أن العرب والبربر استقروا في

(66) اختلف المؤرخون في أصل طارق بن زياد : فمنهم من ينسبه إلى بربر نفزة، مثل ابن عذاري الذي يسميه طارق بن زياد بن عبد الله بن رفهو بن ورفحوم بن ينزغاش بن نفزان (انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص. 5). ومنهم من يعتبره عربيا من صدف (**اخبار مجموعة**، ص.6؛ الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق د. احسان عباس، مكتبة لبنان، ص.35، طبعة سنة 1975)، وبعضهم اعتبره فارسيا همذانيا (**أخبار مجموعة**، ص.6؛ المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص.238). والأرجح أنه كان بربريا (السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، ص.71).

(67) السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين واثارهم**، ص.72. ويقول هنري بيريس إن العنصر العربي في المجتمع الأندلسي لم يمثل سوى أقلية ضئيلة جدا. (Henri Pérés, «Les éléments éthniques de l'Espagne musulmane», dans **Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provencal**, 2 tomes, Paris, 1962, p.718).

(68) Joaquin Vallvé, «Libertad y esclavitud enel califate de Cordoba», en **Actas de las II Jornadas de cultura arabe islamica (1980)**. Madrid, 1985, p.568. أما عن بني الأفطس، حكام بطليوس في عصر الطوائف، فيجمع مؤرخو الأندلس على أن مؤسس دولتهم وهو عبد الله بن مسلمة المعروف بابن الأفطس يرجع بأصله إلى بربر مكناسة، ولكنه من البربر البلديين، أي الذين استقرت أسرهم بالأندلس منذ فترة طويلة وأصبحوا من أهل البلد وتخلقوا تخلق أهلها (ابن الأثير، **الكامل**، ج 9، ص.88؛ ولمزيد من التفاصيل عن أصل بني الأفطس ارجع إلى سحر السيد سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية**، ج 1، ص. 357 وما يليها).

الأندلس على هيئة أسر ترتبط فيما بينها برباط النسب والعصبية، وقلما استوطنوا أقاليم الأندلس أفرادا مغامرين بل إن بعض العرب الفاتحين اعتادوا مصاحبة أسرهم في بعض عمليات الفتح الإسلامي.

وقد ترتب على هذا الوضع الاجتماعي أن احتفظ كل من العرب والبربر في أغلب الأحيان بنقاء دمائهم، وفي الوقت نفسه لم يمنع ذلك من إقبال الفاتحين على مصاهرة أبناء البلاد والإقبال على الزواج المختلط. وبهذا تكون ظاهرة الزواج المختلط قد سارت في خط متواز في الوقت نفسه مع ظاهرة زواج رجال العرب من عربيات والبربر من بربريات.

III ـ النتائج المترتبة على الزواج المختلط بين المسلمين الفاتحين للأندلس والإسبانيات

أولا ـ ظهور طبقة المولدين :

تجمع المصادر العربية والإسبانية على أن المولدين نتاج زواج المسلمين ـ عربا كانوا أم بربرا ـ من نساء إسبانيات مسيحيات. وهم في ذلك يختلفون عن «الأسالمة» أو «المسالمة» : فهؤلاء عناصر إسبانية أسلمت مع الفتح الإسلامي[69] أو بعده، ولكن كثيرا من الباحثين اختلط عليهم الأمر إلى حد أنهم اعتبروا المولدين والمسالمة، طائفة واحدة أو عنصرا سكانيا واحدا. ومن هؤلاء المؤرخين الأستاذ خواكين فالفيه الذي عرف الأسالمة بقوله «إن سكان البلاد الذين تحولوا من المسيحية إلى الإسلام كانوا يعرفون بالمسالمة أو المولدين»[70]. ثم انطلق يتحدث عن المسالمة كما لو كان يعني المولدين تماما حتى أنه حذف اسم المسالمة بعد عدة أسطر، وأصبح حديثه كله يدور حول المولدين فقط وعن ثوراتهم المختلفة[71].

والواقع أنه بمرور الزمن اصطلح على إطلاق اسم المولدين على كل من المولدين والأسالمة، ذلك بأن أبناء الأسالمة وأحفادهم كانوا ينتمون إلى أصول إسبانية وإن

(69) عن المسالمة انظر السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، ص. 127.

(70) **Joaquin Vallve, Libertad y esclavitud, p. 570**.

(71) يقول خواكين فالفيه على سبيل المثال : «لقد حظي المسالمة أوالمولدون منذ البداية بحماية العرب وأصبحوا موالي لهم، ولكن سرعان ما قامت الخلافات بين المولدين الذين كانوا يحسون بأنهم عرب من الدرجة الثانية، وبين ساداتهم العرب...».

كانت هذه الأصول أكثر نقاء في الانتماء الإسباني، من المولدين. ومن الأسر الأندلسية التي اختلط فيها مفهوم المسالمة بالمولدين، بنو حجاج بإشبيلية وهم مولدون، وبنو قسي في الثغر الأعلى وهم مسالمة، وبنو خطاب بمرسيه وهم مولدون، وبنو يليان في الأندلس وهم مسالمة، بنو مروان الجليقي في ماردة وبطليوس وهم مسالمة(72). وأيا ما كان الأمر، فإن المولدين والمسالمة يتساوون في النهاية في أصولهم الإسبانية.

وقد ترتبت على ظهور طبقة المولدين آثار عديدة ونتائج إيجابية وسلبية في المجتمع الأندلسي.

فمن أهم الآثار الإيجابية لظهور طبقة المولدين، سرعة انتشار الإسلام في الأندلس. ولعل انتشار الإسلام في الأندلس بهذه الصورة كنتيجة مباشرة من نتائج الزواج المختلط بين المسلمين الفاتحين وأبناء البلاد المفتوحة، يؤكد أن الإسلام لم ينتشر في إسبانيا بحد السيف، ويذكرنا بانتشار الإسلام في الشرق الأقصى وشرق إفريقيا. فتجار التوابل والكارم المسلمون، من عمان والبحرين وسيراف واليمن، تمكنوا من إقامة مستوطنات تجارية لهم في جزر جنوب شرق آسيا، وفي الصين، وفي منطقة القرن الإفريقي الحالية (إمارات الطراز الإسلامي)(73) وصاهروا أهل البلاد التي يتجارون

(72) سحر السيد عبد العزيز سالم، **حضارة بطليوس في العصر الإسلامي**، رسالة دكتوراة، ص. 228.

(73) وتتكون هذه الإمارات من سبع ممالك أو قواعد وأهمها أوفات وهدية ودوارو، وأرابيني، وشرحا، وبالي، ودارة (لمزيد من التفاصيل، ارجع إلى القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، طبعة القاهرة، سلسلة «تراثنا»، ج 5، ص. 324، 333). ومن الجدير بالذكر أن مملكة أوفات كان يقال لها كذلك جَبَرَة (بفتح الجيم والباء الموحدة، والراء المهملة) (**المصدر السابق**، ص. 325) وإلى جبرت هذه، ينتسب الجبرتي إمام مؤرخي مصر في العصر الحديث. وعن إمارات الطراز وعلاقتها بمصر واليمن ارجع إلى سعيد عبد الفتاح عاشور، **بعض أضواء جديدة على العلاقات بين مصر والحبشة**، ضمن **بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى**، بيروت، 1977، ص. 285 وما يليها؛ إبراهيم طرخان، «الإسلام والممالك الإسلامية في الحبشة»، ضمن **المجلة التاريخية المصرية**، المجلد الثامن 1959، ص. 32، 33؛ محمد عبد العال أحمد، **بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدهما**، القاهرة، 1980، ص. 431؛ ت. تامرات، **القرن الإفريقي، السليمانيون في اثيوبيا ودول القرن الإفريقي**، اليونسكو، 1988، ص. 425 وما يليها؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، «الصلات التاريخية والحضارية بين شبه جزيرة العرب وشرق افريقيا في العصر الإسلامي»، بحث مقدم إلى مؤتمر جامعة أم درمان، 1991 (تحت الطبع) ص. 35. وقد اتسمت هذه المناطق الإسلامية بإمارات الطراز الإسلامي بحكم امتداد هذه الإمارات الإسلامية على الشريط الساحلي، فكانت أشبه بالطراز الفاصل بين البحر الأحمر والمناطق الداخلية في الحبشة.

معها، مما أدى إلى سرعة انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا والصين، وإنشاء مساجد هناك مثل مسجد مدينة الزيتون(74) ؛ كما أدى إلى انتشار الإسلام في الحبشة(75)، وظهرت الحضارة السواحلية هناك وهي مزيج من الحضارة العربية والإفريقية(76).

ومن الآثار الإيجابية كذلك نبوغ عديد من الأسر المولدة في كافة مناحي الحياة في الأندلس علمية وسياسية، وإسهامهم بذلك بدور كبير في إرساء دعائم الحضارة الإسلامية في الأندلس التي كانت معبراً من معابر تلك الحضارة إلى الغرب الأوروبي. ومن أمثلة الأسر المولدة التي برزت في المجال الحضاري بالأندلس «بنو القبطرنة» وهم ثلاثة أخوة، من أصول مولدة، عملوا بالأدب، فاستوزرهم بنو الأفطس أصحاب بطليوس. وهؤلاء الأخوة الثلاثة هم أبو بكر عبد العزيز، وأخواه أبو محمد طلحة وأبو الحسن محمد. والاسم الذي تسموا به، وهو «القبطرنة»، إسباني الأصل،

---

(74) لمزيد من التفاصيل عن مدينة الزيتون ارجع إلى ابن بطوطة، **الرحلة**، طبعة بيروت، ص.633 وما يليها.

(75) **الحبشة** مصطلح يطلقه المؤرخون المتخصصون في الدراسات الإسلامية والوسيطية على المنطقة الممتدة من النيل غربا والبحر الأحمر شرقا، ومن النوبة شمالا إلى ما وراء خط الاستواء جنوبا، أي ما يشمل في الوقت الحالي جميع أراضي السودان والحبشة وأريتريا والصومال. وهذا يختلف تماما عن مضمون لفظ «الحبشة» أو «أثيوبيا» في العصر الحديث. فقد رسمت حدود الحبشة الحالية بمقتضى معاهدة أديس أبابا عام 1902 بينها وبين السودان من جهة الشمال والشمال الغربي، ومع أريتريا والصومال من جهة حدودها الشمالية الشرقية (ابراهيم طرخان، **الإسلام والممالك الإسلامية**، ص.6؛ سحر سالم، **الصلات التاريخية والحضارية**، ص.31).

(76) نتيجة للتزواج بين العناصر العربية والعناصر الإفريقية في شرقي أفريقيا، امتزجت الدماء، واختلطت النظم والتقاليد اختلاطا كان من آثاره ظهور أجيال يتسم أفرادها بسمات عقلية وبدنية قريبة الشبه بالسمات العربية، وعرف هذا العنصر الجديد بالعنصر السواحلي، وعرفت لغة التخاطب بينهم باللغة السواحلية، ودان أهله بالإسلام الذي عمق الرابطة بين هذه الشعوب المختلفة (لمزيد من التفاصيل عن الحضارة السواحلية ارجع إلى : سيد حامد حريز، **المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية في شرق افريقيا**، دار الجيل، بيروت، 1988؛ عرض الأستاذ عبد الرحمن أحمد عثمان، مقال بـ**مجلة دراسات إفريقية**، العدد الخامس، اكتوبر، 1989، ص.121 وما يليها؛ السيد أحمد العراقي، «معالم الحضارة الإسلامية في ساحل شرق إفريقيا في العصور الوسطى»، ضمن **مجلة دراسات إفريقية**، الخرطوم، العدد الثاني، ابريل، 1986، ص.85؛ عبد الهادي العطا، «الإسلام في سواحل البحر الأحمر الغربية»، ضمن **مجلة دراسات إفريقية**، العدد الثالث، ابريل، 1987، ص.48 وما يليها؛ ف.ف ماتفييف، «تطور الحضارة السواحلية»، ضمن **تاريخ إفريقيا العام**، اليونسكو، 1988، ص.454 وما يليها؛ سحر سالم، **الصلات التاريخية والحضارية**، ص.27 وما يليها).

يتركب من لفظتين إسبانيتين «Caput» وتعني رأس و«Torno» بمعنى المستدير فيكون معناها «ذو الرأس المستدير»[77].

لقد اشتهر هؤلاء الإخوة الثلاثة ببلاغتهم ونبوغهم في مجال الأدب[78]. ويصفهم ابن خاقان أصدق وصف[79]، ويمتدحهم ابن بسام[80]. وكانت لهم مكاتبات شعرية وأدبية عديدة مع كافة علماء الأندلس وأدبائها المعاصرين لهم[81].

ومن أشهر قصائد أبي محمد بن القبطرنة، مرثيته للفضل بن المتوكل بن الأفطس، وكانت تربطه به صلة صداقة وثيقة، قالها بمناسبة تذكره له في يوم العيد، وسجل فيها مشاعره الودية الصادقة وفجيعته فيه عندما يتذكر صورته الأخيرة، وهو غريق في بحر دمائه والنسور والعقبان تنهش أشلاءه. يقول أبو محمد ابن القبطرنة :

أيا فضل لم أعـجب لموتك أنـه	هو الدهر لا يبقى عليه ولا الدهر
ولكـن لأسيـاف مشين عواضبـا	إليك وكنت السيـف حليته النصر
ويا عجبا للأرض حيـا ملـكتها	ومت ولم يستـرك من مقرهـا شبر
فليتك من عينـي وقلبـي صيانـة	تؤوب إلى قبر إذا لم يكـن قبر
ستبكـي لهذا العيـد بعـدك فتيـة	زفيرهـم نظـم ودمعهـم نثر[82]

ومن أشعار أخيه أبي بكر بن القبطرنة، واسطة عقد بني القبطرنة، قصيدته التي نظمها مخاطبا المنصور يحيى بن الأفطس يستجدي بازيا ومنها :

يا أيها الملك الـذي آباؤه	شم الأنـوف من الطـراز الأول
حليت بالنعـم الجسام جسيمـة	عنقـي فحـل يدلـه كذلك بأجـدل

(77) محمود علي مكي، «وثائق تاريخية جديدة»، **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**، العدد السابع، ص.117، حاشية رقم 3؛ احسان عباس في تحقيق **الذخيرة** لابن بسام، ص.753، المجلد الثاني، القسم الثاني، حاشية (2).

(78) ابن سعيد، **رايات المبرزين وغايات المميزين**، تحقيق د. النعمان عبد المتعال القاضي، القاهرة، سنة 1975، ص.59.

(79) الفتح بن خاقان، **قلائد العقيان**، تونس، دون تاريخ، تحقيق محمد العنابي، ص.169 وما يليها.

(80) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق د. احسان عباس، بيروت 1979، القسم الثاني، المجلد الثاني، ص.753، 754.

(81) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى سحر سالم، **حضارة بطليوس**، رسالة دكتوراة، ج 1، ص.528 وما يليها.

(82) ابن خاقان، **القلائد**، ص.52.

وأمـــــن به ضاف الجنـــاح كأنما حدبت قوائمـــه بربـــح شمـــــأل
أعذوبـــة عجبـــا أصرف في يدي ربحا وآخذ مطلقـــا بمكبــــل[83]

ويورد لنا ابن خاقان في «**القلائد**» رواية يذكر فيها اجتماع الإخوة الثلاثة في بستان **منية البديع**، وكان من المنيات المنسوبة إلى المتوكل ابن الأفطس صاحب بطليوس، وكانت لهذه المنية روض غرست فيها الرياحين والزهور، وكثيرا ما عقد فيها المتوكل مجالس أنسه، وكان يخترقها نهير بطليوس. وفي هذا الروض اجتمع الاخوة الثلاثة وتبادلوا القصائد والأشعار[84].

ومن الشخصيات الأدبية مولدة الأصل شخصية المؤرخ اللغوي والأديب أبو بكر ابن القوطية، الذي كان أحد أحفاد سارة القوطية، من زوجها عيسى بن مزاحم مولى هشام ابن عبد الملك.

كذلك لعب بنو خطاب بن عبد الجبار بن نذير، المولدون في مرسية، دورا أدبيا وعلميا وسياسيا بارزا في شرق الأندلس في العصر الإسلامي. وقد أفردت دراسة خاصة مطولة عن بني خطاب لما اشتهروا به من ثراء فاحش وهمم عالية وتميز علمي وتفوق في مجال الدراسات الفقهية، وكفايات في الرئاسة والإمارة.

وينتمي بنو خطاب بن عبد الجبار إلى بيت من أعرق بيوتات مرسية وأشرفها، وينتسبون إلى جدهم الأول عبد الجبار بن خطاب بن مروان بن نذير الذي أصهر القمط القوطي تدمير بن عبدوش حاكم اقليم تدمير بشرق الأندلس[85] بزواجه من إحدى بناته. وكان عبد الجبار هذا أحد كبار جند الشاميين الذين نزلوا مع بلج بن بشر القشيري في الأندلس، ونزل عبد الجبار مع بلج بن بشر في الجانب الشرقي من قرطبة على مقربة من الباب المرسوم باسمه[86]، وهو باب عبد الجبار مما يشير إلى أهمية

(83) المقري، **نفح الطيب**، ج 4 (طبعة إحسان عباس)، ص.313.
(84) ابن خاقان، **القلائد**، ص.171.
(85) العذري، **نصوص عن الأندلس**، ص.15؛ ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق كوديره، مدريد 1886، ص.279 وما يليها، الجزء الأول ؛ Ambrosio Huici Miranda, **Historia musulmana de Valencia y su region**, T. I, Valencia ; 1969, p.92; Joaquin Vallvé, **La agricultura en al Andalus**, Al Qantara, T. III, p. 268؛ سحر السيد سالم، **بنو خطاب بن عبد الجبار**، ص.24.
(86) لمزيد من التفاصيل عن باب عبد الجبار ارجع إلى السيد عبد العزيز سالم، **قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس**، الإسكندرية، 1984، ج 1، ص.183؛ وآنظر أيضا : Manuel Ocana Jimenez, «Las puertas de la Medina de Cordoba», **Al-Andalus**, vol. III, fasc. I, Madrid 1935, p.143-151.

عبد الجبار، الجد الأول لهذه الأسرة وعظم شأنه. وعاش عبد الجبار بقرطبة نحو ثلاث سنوات، ثم انتقل بعد ذلك إلى تدمير في حدود سنة 128 هـ. وينفرد العذري برواية تشير إلى أن عبد الجبار بن خطاب صاهر تدمير صاحب أوريولة. وكان مهر ابنة تدمير قريتين : إحداهما قرية ترسة المجاورة لمدينة إلش، والثانية القرية المعروفة بتل الخطاب التي تبعد عن أوريولة بنحو ثمانية أميال[87].

أما تدمير جد بني الخطاب من جهة الأم، فهو تدمير بن عبدوش[88] في قول أو ابن غندريس أو غندريس[89] في قول آخر. وكان قائدا من كبار قواد القوط وأسند إليه حكم إقليم أوريولة بشرق الأندلس فيما بعد. وأحرز العديد من الانتصارات في عهد الملك إيخيكا وأخيلا ضد البيزنطيين الذين عاثوا فسادا على سواحل بلاده. وقد أطلق اسم تدمير على الكورة التي كان يتولى حكمها[90].

وعرفت أسرة بني خطاب بثرائها العريض الذي يرجع السبب فيما يظهر إلى توارثهم أملاك جدهم من الأم (بنت تدمير) من جهة، وإلى المصادرات الضخمة التي حصل عليها الشاميون في شرق الأندلس من جهة أخرى[91]. وقد ظهرت علامات هذا الثراء الفاحش في عهد الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر: ففي حملته الثالثة والعشرين التي وجهها إلى برشلونة سنة 375 هـ، مر بالبيرة وبسطة ولورقة، ووصل إلى مرسية. وهناك استضافه أبو عمر أحمد ابن عبد الرحمن دحيم ابن مروان بن

ولمزيد من التفاصيل عن الجانب الذي نزل به عبد الجبار، وإذا ما كان الجانب الغربي أو الشرقي ارجع إلى العذري، ص.122؛ **ذكر بلاد الأندلس**، تحقيق لويس مولينا، مدريد، 1983، ص.32؛ سحر سالم، **بنو خطاب**، ص.24).

(87) العذري، ص.15.

(88) ويعرف في المصادر الإسبانية باسم Teodomiro Ergobado. وعن «تدمير» ارجع إلى **أخبار مجموعة**، ص.13؛ الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس**، تحقيق كوديره، مدريد، 1884، ص.259؛ ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص.11.

(89) العذري، **المصدر السابق**، ص.4 ؛ الحميري، **الروض المعطار**، ص.132.

(90) وعن هذه الكورة يقول العذري : «وقاعدة تدمير وداره بحصن أوريولة... وكانت تسمى بلد قرطاجنة الحلفاء في عصر تدمير... (العذري، ص.4). ويصفها المقري بقوله : «ومن كور الأندلس الشرقية تدمير وتسمى مصر أيضا لكثرة شبهها بها لأن لها أرضا يسيح عليها نهر في وقت مخصوص من السنة ثم ينصب عنها فتزرع كما تزرع أرض مصر، وصارت القصبة بعد تدمير مرسية (المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص.55، طبعة محيي الدين عبد الحميد).

(91) .Huici Miranda, op. cit., p. 93

خطاب بن محمد أبي حمرة المعروف بالخازن، واستضاف جميع أجناده أكبر أثرياء مرسية في ذلك الوقت وأكثرها جاها، وقدم له ولجنده ما لذ وطاب[92].

وقد برز من هذه الأسرة المولدة شخصيات من مشاهير علماء الأندلس، وشخصيات أخرى لعبت دورا سياسيا هاما في تاريخه. ففي علوم الفقه، وهو المجال الذي برز فيه بنو خطاب، ذاعت شهرة فقهاء أجلاء من هذا البيت منهم على سبيل المثال محمد بن مروان بن خطاب ابن عبد الجبار، وولداه خطاب بن محمد، وعميرة بن محمد، وكانوا من صفوة فقهاء الأندلس في العصر الأموي[93]. ومنهم أيضا أحمد بن عبد الملك بن موسى الذي يرتفع نسبه إلى عبد الجبار بن نذير، وكان من ألمع فقهاء مرسية زمن دولة المرابطين، وكذلك ولده أبو بكر محمد الذي اشتغل بالإفتاء في مرسية، كما تولى خطة الشورى[94]. ونضيف إلى ما سبق من الأسماء اسم فقيه من كبار فقهاء مرشية ينتمي إلى بيت بني خطاب، هو خطاب بن أحمد بن خطاب، وكان أحد تلاميذ الحافظ أبي بكر بن العربي[95] وقد تألق في عصر الموحدين. ومثلما لمع بنو خطاب في مجال العلوم والأدب والفقه، لمعوا في مجال الرئاسة والسياسة، فظهر منهم أبو عامر بن خطاب رئيس مرسية في عصر دويلات الطوائف[96]، وأبو بكر عزيز بن خطاب الذي أنابه المتوكل بن هود الثائر بمرسية وشرق الأندلس، ضد دولة الموحدين في الأندلس في عهد المأمون الموحدي.

ومما يؤكد المكانة الكبيرة والمنزلة الرفيعة التي بلغها بنو خطاب المولدون بمرسية كتاب ضخم صنفه ابن حيان[97] عن هذه الأسرة عنوانه «**الانتخاب الجامع لمآثر بني خطاب**». ويعتقد الدكتور محمود علي مكي أن تعبير «**الانتخاب الجامع**» الوارد

---

(92) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى ابن الأبار، **الحلة السيراء**، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، 1963، ج 2، ص.312. وكان أبو عمر أحمد الخازن يقدم إلى كل فرد من جيش المنصور بن أبي عامر «وظيفة من الدقيق واللحم والفاكهة والقضيم، وكان في كل يوم يجدد للمنصور ومن معه في أصناف الطعام، فلا يقدم في يوم طعاما أو فاكهة تشبه اليوم الذي يسبقه، وأصبح جميع من كان في جيش المنصور في كفالة ابن خطاب «ما بين الوزير والشرطي، فلم ينفق أحد منهم لنفسه طول هذه المدة مثقال ذرة» (ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص.312).

(93) ابن الأبار، **التكملة**، ج 1، ص.92.

(94) **المصدر السابق**، ص.276، 277.

(95) الضبي، **بغية الملتمس**، ص.276.

(96) ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص.116.

(97) ابن الأبار، **التكملة**، ج 1، ص.280.

في العنوان السابق، يلقي ظلالا من الشك على كونه كتابا مستخرجا من تاريخ ابن حيان الكبير، قد يكون نفس المؤلف قد صنفه ليهديه إلى أحد أعلام هذه الأسرة الشريفة التي توارثت الرئاسة في مرسية[98].

ومن أشهر علماء الأندلس الذين ينتمون إلى أصول مولدة أبو القاسم خلف ابن موسى المعروف بابن بشكوال. واسم بشكوال محرف من الإسم الإسباني Pascual. ومن أبرز مؤلفات ابن بشكوال كتابه «**الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**». وقد اعتمد ابن بشكوال فيه على من سبقه من العلماء الذين كتبوا في التراجم ومنهم ابن الفرضي صاحب كتاب «**تاريخ علماء الأندلس**» والحميدي صاحب كتاب «**جذوة المقتبس**»، كما اعتمد بالإضافة إلى ذلك على الروايات المتواترة، التي سمعها عن شيوخه وعن أبي بكر حسن بن مفرج بن حماد بن الحسين المعروف بالقبشي القرطبي[99] (348 ـ 430هـ/ 959 ـ 1038م)، وعلى «**معجم رجال**» أبي عمر مهدي (394 ـ 432هـ/ 1003 ـ 1040م) وعلى كتابين لابن زروقة (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم ت 435هـ/1043م) وابن عابد (ت 439هـ/1047م). وقد اهتم ابن بشكوال في ترجمته لكثير من العلماء بأبرز جوانب من حياتهم الخاصة بالإضافة إلى بعض الجوانب العامة مما يفيد الباحث إلى أقصى الحدود، ويجعلنا نضع مؤلفه بين أبرز وأهم كتب التراجم الأندلسية.

كذلك ظهر العالم عريب بن سعيد صاحب كتاب «**تقويم قرطبة**» بين علماء النبات البارزين في الأندلس. ويبدو أن أصل أجداده ينحدر إلى الأسالمة الذين اندرجوا بمرور الزمن تحت طائفة المولدين : فهو قرطبي من أصل مسيحي، اعتنق أسلافه الإسلام. وعمل عريب بن سعد طبيبا للحكم المستنصر لفترة طويلة. وقد ضيف كتابه «**تقويم قرطبة**» الذي نشره دوزي بليدن سنة 1873م، في عصر الحكم المستنصر. ويشتمل كتابه على أخبار هامة تتعلق بالزراعة وتوقيتها شهريا، ومواعيد

---

(98) ابن حيان، المقتبس، تحقيق د. محمود علي مكي، بيروت، 1972، المقدمة، ص.85. ويذكر جيشار أن ابن حزم القرطبي هو الذي خصص لهذه الأسرة هذا المصنف الضخم الذي لم يصل إلينا (Guichard, op. cit, p.103) ولا أدري على أي مصادر استند جيشار في هذا الزعم.

(99) جنثالث بالنسيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة، 1955، ص.275.

الغرس وتكاثر الحيوانات[100]. كما كان مؤرخا شهيراً إلى جانب عمله كطبيب وعالم نبات.

ومن الشخصيات التي برزت في مجال الطب وترجع بأصولها إلى الأسالمة واعتبرت بمرور الزمن من المولدين، شخصية الطبيب الوزير يحيى بن اسحق، أحد وزراء الناصر لدين الله في صدر دولته. وكان أبوه إسحق نصرانيا، عمل طبيبا مجربا صانعا بيده، واشتهر في أيام الأمير عبد الله. أما ابنه يحيى فكان بصيرا بالعلاج، واستوزره عبد الرحمن الناصر وولاه الولايات الجليلة. فقد كان قد أسلم، ونال عنده حظوة، وألف في الطبِّ، كتابا يشتمل على خمسة أسفار. وذهب فيه مذهب الروم[101] يسمى الأبرشيم[102]. وشغل يحيى مركزا سياسيا مرموقا إلى جانب نبوغه العلمي : فقد ولاه الخليفة الناصر، إلى جانب الوزارة، قيادة بطليوس مركز الثغر الجوفي فترة، وأنزله مَنْزلة الثقة، وكان يطلع على الكرائم والحرم[103].

ومن الشخصيات المولدة التي برزت في الحياة السياسية بالأندلس «أحمد بن الحسين بن قسي «الذي لعب دورا كبيرا في أواخر عصر المرابطين وأوائل العصر الموحدي. فقد كان ابن قسي أول من ثار على المرابطين في غرب الأندلس، الثورة المعروفة بالمريدين، وتابعه في ثورته عدد كبير من الثوار في كثير من مدن غرب الأندلس (شلب وميرتلة ولبلة[104]، وبطليوس[105] وباجة). وابن قسي من أصل

(100) المرجع السابق، ص.206.

(101) أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد، **كتاب تاريخ الأمم**، ميكروفيلم، مخطوطة رقم 181، المحفوظة بمعهد البحوث العلمية والتراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة، ورقة 127.

(102) أبو داوود سليمان بن حسان الأندلسي، المعروف بابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة، 1955، ص.101.

(103) **المصدر السابق**، ص.100. ويذكر ابن عذاري أن الوزير الطبيب يحيى بن اسحق افتتح سنة 340 هـ، حصونا من مملكة جليقية وقتل في غزاته عددا كبيرا من كماتهم ومُقاتِلَتِهِم وسبى من نسائهم وذراريهم ما يزيد على ثلاثمائة (ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص.217. وأرجع كذلك إلى ابن حزم، **نقط العروس**، بلنسية، 1974، ص.243؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص.488.

Max Meyerhof, «Esquisse d'histoire de la pharmacologie botanique chez les Musulmans d'Espagne», **Al-Andalus**, vol. III, 1935, fasc. I ; p.6.

(104) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 1956، ص.246.

(105) ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص.272، حاشية 1. وعن تفاصيل ثورة ابن قسي ومدى خطورتها، انظر سحر السيد عبد العزيز سالم، **التاريخ السياسي لمدينة بطليوس الإسلامية**، ج 2، رسالة ماجستير، ص.526 ـ 534. ومن المصادر انظر كذلك ابن الأبار، **المصدر السابق**، ج 2، ص.197 ـ 202، ص.272 ـ 275؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص.248 ـ 252.

مسيحي من الأسالمة، وموطن أسرته مدينة شلب ؛ وعنه يقول ابن الأبار: «وهو رومي الأصل من بادية شلب، نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية، ثم تزهد بزعمه، وباع ما له وتصدق بثمنه وساح في البلاد...»[106].

ومن الزعماء السياسيين المولدين في الأندلس كذلك محمد بن عمر بن المنذر الذي كان أحد أعيان شلب ووجهائها من بيت قديم في المولدين، وكان من أحسن الناس وجها، ولازم التعلم بإشبيلية في صغره حتى تميز بالمعارف الأدبية والفقهية[107]. وكان ابن المنذر أحد أعوان بن قسي في بداية ثورته[108].

ومن الشخصيات السياسية مولدة الأصل، محمد بن سعد بن مردنيش الذي تزعم حركة المقاومة ضد الموحدين في شرق الأندلس. ونتبين من اسم مردنيش أنه محرف عن الاسم الإسباني (Martinez) ؛ وتسمّيه المصادر الإسبانية بالملك لوبو (El Rey Lobo)، وقد منحه البابا لقب صاحب الذِّكر الحميد، وقد توفي سنة 567 هـ[109].

أما الآثار السلبية التي ترتبت على ظهور طبقة المولدين في الأندلس كنتيجة من نتائج الزواج المختلط، فخطيرة، وتتمثل في الشعوبية المولدة. ومن المعروف أن المولدين والمسالمة كانوا يحظون في بداية الأمر بحماية العرب وأصبحوا موالى لهم[110]، ولكن سرعان ما دبت الخلافات بينهم وبين العرب. فقد تعصب بعض الأمويين في الأندلس للجنس العربي باعتبارهم مادة الإسلام، وعسف ولاة الدولة مع المولدين في جباية الضرائب لاسيما في الكور المجندة التي كان ينزل بها الجند الشاميون، وكان هؤلاء الجند يمثلون الصفوة المتميزة في كور الأندلس : إذ كانوا يحصلون على ثلث

(106) ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص.197.

(107) **المصدر السابق**، ص.202.

(108) عن ابن المنذر، انظر ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص.203 ـ 211، ورسالتنا للماجستير، ص.526 ـ 534.

(109) لمزيد من التفاصيل عن ابن مردنيش ارجع إلى ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين**، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت 1964، ص.115، 116، 118، 127، 188...؛ وارجع إلى رسالة محمد احمد أبو الفضل للدكتوراة بعنوان **شرق الأندلس في عصر دولة الموحدين**، الإسكندرية، 1980، ص.63 وما يليها.

(110) Joaquin Vallvé, Libertad, p. 570 ؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، «بعض مظاهر الدس الشعوبي في غرب الأندلس في عصر الإمارة»، بحث مقدم إلى **مؤتمر الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي** الذي عقد في بغداد، ديسمبر 1989، ص.2.

أموال أهل الذمة، بالرغم من تحول كثير من هؤلاء إلى الإسلام(111). وفي عهود الاستبداد وأمام هذا التعصب العربي، بدأت العناصر ذات الأصول الإسبانية، سواء من المولدين أم من الأسالمة أم من عجم النصارى المعروفين بالمستعربين(112)، بالتعصب لأصولهم الإسبانية على حساب دينهم، ضد هؤلاء الفاتحين العرب، الذين كانوا ـ من وجهة نظرهم ـ الذين استولوا على بلادهم وتسروا بنسائهم وبناتهم، ونعموا بخيرات وطنهم(113). وقد أسفرت هذه المشاعر الدفينة عن ظهور الشعوبية في الأندلس.

وقاد المولدون في الأندلس حركة الدس الشعوبي ضد أمراء قرطبة من بني أمية الذين كانوا يمثلون السيادة العربية، بالرغم من انتماء كثير من هؤلاء الأمراء إلى أصول مولدة كما سبق أن ذكرنا. ولكن هؤلاء الأمراء من بني أمية كانوا يعتزون بأصولهم العربية ويتغاضون تماما عن تلك الدماء الإسبانية التي كانت تجري في عروقهم. وبذلك نستطيع أن نؤكد أن ظهور الشعوبية في العصر العباسي الأول لم يكن وقفا على المشرق الإسلامي وحده، وإنما ظهر الدس الشعوبي أيضا في المغرب الإسلامي

---

(111) السيد عبد العزيز سالم، «حركة بني عمر بن حفصون في جنوب شرق الأندلس، أخطر الحركات الهدامة في تاريخ الأندلس في عصر الإمارة الأموية»، بحث مقدم إلى مؤتمر **الحركات الهدامة في التاريخ الإسلامي** الذي عقد بالزقازيق (مصر)، 20ـ22 نوفمبر 1990 ج 1، ص.4 ؛ محمد عيسى الحريري، **ثورة عمر بن حفصون زعيم المولدين في الجنوب الأندلسي**، القاهرة، 1982، ص.34ـ37. ويؤكد ذلك قول ابن القوطية : «وكان انزالهم (أي الجند الشاميين) على أموال أهل الذمة من العجم» (ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص.41).

(112) **المستعربون أو عجم النصارى**، اسم يطلق على نصارى الإسبان الذين كانوا يعيشون مع المسلمين ويتكلمون العربية مع المحافظة على دينهم. وقد كان العرب يسمونهم في بعض الأحيان بعجم الذمة أو بالمعاهدين (ارجع إلى السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم بالأندلس**، ص.130). وقد نعم المستعربون بحرية كبيرة في الأندلس، وكان لهم قاض يفصل بينهم في منازعاتهم الشخصية يعرف بقاضي العجم. أما إذا كان أحد المتخاصمين مسلما والآخر مسيحيا، فالقاضي في تلك الحالة يكون مسلما بشرط إلمامه التام بكافة التشريعات، ومنها القانون القوطي إلى جانب الشريعة الإسلامية (النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس؛ المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، ليفي بروفنسال، القاهرة، 1948، ص.21؛ السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين**، ص.131). ولمزيد من التفاصيل عن المستعربين وأهم مراكز استيطانهم في الأندلس وثوراتهم واتصالهم بلويس التقي ابن شارلمان (198 – 225 هـ) بهدف نصرتهم ضد الأمير عبد الرحمن الأوسط، ارجع إلى سحر سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس**، دكتوراة، ج 1، ص.230 وما يليها ؛ Francisco Javier Simonet, **Historia de Los mozarabes de Espana**, Madrid, 1897-1903, p.307-316.

(113) السيد عبد العزيز سالم، **حركة بني عمر بن حفصون**، ص.1.

والأندلس في نفس الفترة الزمنية(114). وتفصيل ذلك أن الشعوبيين من المولدين كتموا ما بأنفسهم من غضب تجاه العرب الممثلين في الحكومة المركزية في قرطبة في الفترة الأولى من عهد الإمارة الأموية بالأندلس، فلم يكن باليسير على العناصر إسبانية الأصل أن تنفذ مخططاتها الشعوبية في عهود الأمراء الأقوياء أمثال عبد الرحمن الداخل وهشام الرضا(115). وما أن تولى الحكم الربضي الحكم (180 ـ 206 هـ) وهو الذي عرف بفسقه ومجونه، حتى استغل المولدون كراهية فقهاء قرطبة له لارتكابه المعاصي وميله إلى الصقالبة، فجنحوا إلى الثورة والتمرد، وبدأت حركاتهم في الظهور منذ عهد الحكم الربضي الذي لم يتورع عن مجابهة ثوراتهم في الربض وطليطلة، بكل عنف ؛ واستخدم معهم كل أساليب القمع الممكنة(116). ولم يمض على هيج الربض نحو نصف قرن حتى اندلعت ثورات المولدين في جميع أنحاء الأندلس. ففي جنوب شرق الأندلس، ظهر بنو عمر بن حفصون، وقد عبر عمر بن حفصون في إحدى خطبه عن حقده على العرب بقوله موجها حديثه لأتباعه من المولدين ومن انضم إليهم من المستعربين : «طالما عنف عليكم السلطان، وانتزع أموالكم وحملكم فوق طاقتكم وأذلتكم العرب واستعبدتكم ؛ وإنما أريد أن أقوم بثأركم وأخرجكم من عبوديتكم»(117). ومن هؤلاء المولدين المنتزين كذلك ديسم بن إسحاق(118) الذي ثار في مرسية ولورقة وما يليهما، وخير بن شاكر الذي قام بدعوة المولدين والعجم بشوذر ونواحيها من كورة جيان(119)، وقد انضما إلى عمر بن حفصون الثائر ببشغر؛ ومنهم سعيد بن وليد بن مستنة صاحب ابن حفصون الذي ثار في باغة، وأكثر من

(114) سحر السيد سالم، **بعض مظاهر الدس الشعوبي**، ص.1. ونحن نأخذ بتعريف الشعوبية القائل بأنها فكرة سياسية اجتماعية، نتجت عنها حركات بعضها أدبي وبعضها ديني والبعض الآخر سياسي. وهي نتاج تعصب فئات مختلفة من البشر لأصولها، واعتزاز بأجناسها ضد العرب بهدف النيل من السيادة العربية وضد تيار الثقافة الإسلامية. وقد يرجع هؤلاء الشعوبيون إلى أصول فارسية أو إسبانية أو رومية .Browne, Edward, **A Literary History of Persia**, London, 1909, p.266

(115) السيد عبد العزيز سالم، **حركة بني عمر بن حفصون**، ص.1.

(116) لمزيد من التفاصيل، انظر السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، ص.220 ـ 224؛ حمدي عبد المنعم حسين، **أضواء جديدة حول ثورات طليطلة في عصر الإمارة الأموية**، الإسكندرية، 1988، ص.45 ـ 53.

(117) ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص.114.

(118) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق انطونية، ص.9؛ العذري، **نصوص عن الأندلس**، ص.11.

(119) السيد عبد العزيز سالم، **حركة بني عمر بن حفصون**، ص.6.

قتل العرب هناك وأبادهم وشجع المولدين عليهم[120] ؛ ومنهم أيضا عبيد الله بن أمية بن الشالية الذي تغلب على جل شنتمان وما يليه من كورة جيان وامتد ملكه إلى حصن قسطلونه، وَوَالَى عمر بن حفصون في ثورته الخطيرة ضد العرب، وزوج ابنته من جعفر بن عمر بن حفصون. ومن أعتى من ظهر من هؤلاء المولدين وأشدهم خطورة على العروبة والإسلام «أسرة مروان الجليقي» في غرب الأندلس، الذي كان معقلا حصينا لطائفة المولدين. وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن إقليم الغرب، الذي يطلق عليه في المصادر العربية «اقليم الجوف»، كان منطقة ثغرية حدودية مع الممالك المسيحية، ومتطرفة، وذات طبيعة جغرافية شديدة الوعورة. وسيتضح ظهور هذه الصورة العسكرية الاستراتيجية لهذا الإقليم زمن الخلافة الأموية وفي عصر المرابطين والموحدين فيما بعد. وعلى أي حال، فقد كانت كثرة السبي البشكنسيات والجليقيات اللاتي تدفقن على هذا الإقليم الثغري نتيجة للغزوات المتواصلة التي كان يوجهها المسلمون على الممالك الإسبانية في الشمال، كانت سببا في اتساع ظاهرة الزواج المختلط في إقليم غرب الأندلس، وانتشار العنصر المولد هناك[121].

وقد لجأ بنو مروان الجليقي في سبيل تحقيق هدفهم الرئيسي، وهو الاستقلال عن الحكومة المركزية والتحرر من السيطرة العربية وإحياء أمجادهم القديمة، إلى التحالف مع أعداء الإسلام من ملوك إسبانيا المسيحية وملوك الغرب الأوربي[122].

وقد انضوى كل زعماء المولدين في غرب الأندلس تحت لواء بني الجليقي. ومن هؤلاء الزعماء المولدين مكحول بن عمر صاحب حصن جلمانية، وابن شاكر ورقط[123]، وسعدون السرنباقي[124] وولده مسعود، وعبد الملك بن أبي الجواد الثائر في باجة ومرتلة[125]، وبكر بن يحيى بن ردلف الثائر في شنت ـ مرية[126].

(120) ابن حيان، المقتبس، نشر انطونية، ص.27.

(121) سحر سالم، **بعض مظاهر الدس الشعوبي في غرب الأندلس**، ص.2.

(122) المرجع السابق، ص.2. ولمزيد من التفاصيل عن حركة «بني مروان الجليقي» في غرب الأندلس زمن الإمارة، ارجع إلى سحر السيد سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية**، ج 1، ص.223 ـ 328، Codera (Francisco), **Los Benimeruan en Mérida y Badajoz**, coleccion Estudios criticos de historia arabe espanola, Madrid, 1917, p. 1-75.

(123) ابن حيان، المقتبس، تحقيق انطونية، ص.15.

(124) ابن حيان، المقتبس، تحقيق د. مكي، ص.349، وتحقيق انطونية، ص.15.

(125) المصدر السابق، تحقيق انطونية، ص.15 ؛ E. Levi-Provencal, Histoire, p.341.

(126) كان جده زدلف (Zadulfo) عجميا (مسيحيا) مولى لبكر بن نجاد الأودي، فسمى ابنه باسم سيده (ابن حيان، المقتبس، تحقيق انطونية، ص.16).

ولم تظهر الشعوبية في الأندلس كحركة سياسية فحسب، ولكنها ألقت بظلالها على الحياة الأدبية والعلمية. فالمؤرخ الكبير أبو بكر بن القوطية الذي كان ينتمي إلى طبقة المولدين كما سبق أن ذكرنا، لم يسلم من بعض الانتقادات التي وجهت إليه. من أمثلة ذلك أن الأستاذ الدكتور أحمد مختار العبادي اعتبر كتابات ابن القوطية تشكل بداية ظهور التعصب للعناصر إسبانية الأصل، وقد عبر عن ذلك بقوله «فنزعة ابن القوطية، في هذا الكتاب «**تاريخ افتتاح الأندلس**» نلاحظ فيها تعصبا ضد الجنس العربي والسيادة العربية، ولذلك يمكن أن نعتبرها النواة الأولى لحركة الشعوبية في اسبانيا...»(127).

ويبدو أن هذه الانتقادات التي وجهت لابن القوطية كانت بسبب إفاضته في الحديث عن ثورة ابن حفصون(128)، واهتمامه بتتبع أخبار ثورات المولدين على السلطة المركزية في قرطبة. ولكنني أرى أن جنوح ابن القوطية للتفصيل في سرد أخبار تلك الثورات، إنما جاء عفويا نتيجة تحرِّيه للأمانة في سرد الروايات التاريخية، وموضوعيته كمؤرخ. ولا يعني هذا ان ابن القوطية قد سجل الإرهاصات الأولى لحركة الشعوبية في الأندلس: فهو لم يهاجم الإسلام، ولم يتحيز لفريق المولدين على العرب، وإنما كان موضوعيا في كتاباته. وينبغي أن نضع في الاعتبار أنه كان فقيها وباحثا في اللغة العربية بالإضافة إلى اشتغاله بالكتابة التاريخية.

على أن أخطر صوت شعوبي عرفته الأندلس يتمثل فيما كتبه الأديب الكاتب المولد أحمد ابن غرسية الذي اشتهر برسالته التي فضل فيها العجم على العرب، وهي الوثيقة الوحيدة المتبقية اليوم لحركة الشعوبية في الأندلس(129).

---

(127) أحمد مختار العبادي، **في تاريخ المغرب والأندلس**، بيروت، 1972، ص.524.

(128) ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص.91.

(129) أورد ابن بسام النص الكامل لهذه الرسالة واستهلها بقوله : «سلام عليك ذا الروى المروى، الموقوف فريضة على حللة بجانة أرش اليمن بزهيد من الثمن، كأن ما في الأرض انسان إلا من غسان أو من آل ذي حسان». ثم يذب العرب ويفاخر بالعجم. من ذلك قوله : «وما دريت أنهم الصهب، الشهب، ليسوا بعرب ذوي أنيق جزب، بل هم القياصرة الأكاسرة : مجد نجد، بهم، لا رعاة شويهات، ولا بهم، شغلوا بالمادي والمران عن رعي البعران ويجلب العز عن حلب المعز، جبابرة قياصرة ذوو المغافر والدروع للتنفيس عن روع المرور....

أمكـم لأمنـا كانت أمـة　　　إن تنكروا ذلك تلفوا ظلمـة

فلا تهاجر بني هاجر، أنتم أرقاؤنا وعبدتنا، وعتقاؤنا وحفدتنا...». (ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، القسم الثالث، المجلد الثاني، تحقيق د. احسان عباس، بيروت، 1979، ص.705 – 755)؛ السيد عبد العزيز سالم، «الشعوبية في جنوب شرق الأندلس في عصر الإمارة الأموية»، بحث مقدم إلى مؤتمر **الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي**، بغداد، ديسمبر 1989، 1، 2.

وابن غرسية من أبناء نصارى البشكنس، سبي وهو صغير، ونشأ في بلاط مجاهد العامري، حيث اعتنق الإسلام، ثم أقبل على تعلم اللغة العربية، وعمل كاتبا من كتاب الدولة. ورسالته التي وصمته بالشعوبية كتبها مخاطبا الأديب أبا جعفر بن الخراز، يعاتبه فيها لتركه مدح مجاهد العامري واقتصاره على مدح المعتصم ابن صمادح أمير المرية.

وقد لجأ ابن غرسية في رسالته إلى نفس الأساليب التي تطرق إليها الشعوبيون في المشرق الإسلامي، من ذم العرب والتقليل من شأنهم وتحقير أصلهم. من ذلك أنه قلل من شأن السيدة هاجر زوجة ابراهيم عليه السلام، وأم اسماعيل، الذي إليه ينتسب العرب. كما قارن بين العرب وغيرهم من الأجناس، ولم يترك ميزة من المميزات الطبيعية والخصال الخلقية إلا ووازن بينها وفخر بها على العنصر العربي.

وبالرغم من حقد ابن غرسية على العرب، فإنه تستر وراء الإسلام، وحاول أن يفصل بين النبي وقومه العرب، بقوله إن التبر من التراب، وهو في ذلك يدعي الإيمان والتقوى خوفا من اتهامه بالكفر والخروج عن الإسلام[130].

وقد توالت الردود من قبل الأدباء والشعراء والكتاب العرب على هذا الشعوبي لدحض آرائه ووضع حد لحقده على العرب.

ومن بين من تصدى له بالرد على رسالته، أحد الأدباء المعاصرين له، وهو أبو جعفر أحمد بن الدودين البلنسي، وكان معاصرا كذلك لابن بسام الشنتريني[131].

كما رد عليه أحد الأدباء القريبين من عهده، وهو أبو الطيب عبد المنعم بن من الله القروي المتوفى سنة 493 هـ. وكان عنوان رسالته هو: «**حديقة البلاغة ودوحة البراعة المورقة أفنانها المثمرة أغصانها، بذكر المآثر العربية، ونشر المفاخر الإسلامية،**

---

(130) عبد الواحد ذنون طه، «الدس الشعوبي في الأندلس وموقف العرب في مجابهته»، بحث مقدم إلى مؤتمر **الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي**، بغداد، ديسمبر 1989، ص.18.

(131) استهل ابن الدودين رده على ابن غرسية بقوله : «اخسأ أيها الجهول المارق والمرذول المنافق، أين أمك ثكلتك أمك، أو ما علمت أنك إنما سحبت من عقالك لعقلك، وقدمت أول قدمك لفك دمك؛ (ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص.703 وما يليها)؛ السيد عبد العزيز سالم «الشعوبية في جنوب شرق الأندلس»، ص.2؛ عبد الواحد ذنون طه، «الدس الشعوبي في الأندلس» ص.18، 19.

والرد على غرسية فيما ادعاه للأمم الأعجمية»(132). وقد ذكر ابنُ من الله، ابنَ غرسية بأن العرب هم أولياء نعمته : فقد ربوه صغيرا، وعلموه لغتهم وجعلوا منه أديبا وكاتبا كبيرا.

كذلك تصدى بعض كتاب العرب في المغرب لابن غرسية. فقد بادر أبو يحيى بن مسعدة، وهو أحد الشيوخ الأجلاء الذين عاشوا في ظل دولة الموحدين، بالرد على رسالته. وتعد رسالة ابن مسعدة من أطول الرسائل التي وصلتنا في الرد على ابن غرسية. وهي شبيهة في المضمون بالرسالتين السابقتين(133).

وهناك رسالة مجهولة المؤلف تعرضت لكل اتهامات ابن غرسية، وقام صاحبها بالرد عليه. ويرجِّح بعض الباحثين أن مؤلفها هو ابن مسعدة نفسه، للتشابه بين أسلوبي الرسالتين وان كان صالح بن شريف الرندي (ت 684 هـ) ينسب هذه الرسالة مجهولة المؤلف إلى أبي العلاء ابن الجنان الشاطبي، وهو جد أبي الوليد بن جنان الذي كان شاعرا وإرتحَل إلى مصر(134).

ومن الرسائل التي تفاخر أصحابها بالجنس العربي ردا على رسالة ابن غرسية رسالة الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي وعنوانها : «**رسالة الاستدلال بالحق في تفضيل العرب على جميع الخلق والذب والانتصار لصفوة الله المهاجرين والأنصار**»(135)، ورسالة الكاتب ذي الوزارتين أبي عبد الله بن أبي الخصال الغافقي (ت 540 هـ) وعنوانها : «**خطف البارق وقذف المارق في الرد على ابن غرسية الفاسق في تفضيله العجم على العرب وقرعة النبع بالغرب**»(136). والقصيدة التي نظمها الشاعر أبو بكر يحيى ابن محمد المعروف بالجزار السرقسطي، وهو من الشعراء المعاصرين لابن غرسية، للرد على رسالته ووصلتنا منها عشر أبيات منها :

يا مفتيا بانتقاصي الشرع أعصارا   إن كنت ريحا قد لاقيت أعصارا(137)

(132) ابن بسام، الذخيرة، القسم الثالث، مجلد 2، ص.722- 746؛ السيد عبد العزيز سالم، «الشعوبية في جنوب شرق الأندلس»، ص.2؛ عبد الواحد ذنون طه، «الدس الشعوبي»، ص.20 وما يليها.

(133) عبد الواحد ذنون طه، «الدس الشعوبي»، ص.21.

(134) المرجع السابق، ص.22.

(135) نفسه، ص.22.

(136) نفسه، ص.22، 23.

(137) نفسه، ص.23.

وكان للمولدين شعراؤهم الذين ينظمون الشعر في مفاخرهم، ويعبرون بأشعارهم عن مشاعرهم العدائية الدفينة تجاه العرب. ومن بين هؤلاء، يبرز الشاعر عبد الرحمن بن أحمد العبلي الذي عبر بشعره عن حقده على العرب، في حين تصدى له عدد من الشعراء العرب، من أشهرهم الشاعر محمد بن سعيد بن مخارق الأسدي. ومن أبيات الأسدى قوله وهو يحرض العرب ضد هذه النزعات الشعوبية :

يا أيها العـــرب النـــائي محلتهم   أنتم نيـــام ومـــن يشنـــأكم سهـــر
ما عيش عدنان دون الحي من يمنٍ   أو عيش ذي يمن قد خانها مضر[138]

كما أورد لنا ابن حيان مجموعة أبيات شعرية لسعيد بن جدوى يناقض العبلي شاعر المولدين. منها قوله :

ورثنـــــا المجد عن آباء صدق   وإرثكـــم بنـــي العبـــدان ذل
وأخضعنـــا رقابكـــم فذلت   فليست ما حييتـــم تستقـــل[139]

وبالرغم من ظهور ابن غرسية في عصر الطوائف، فإنه يمكننا القول بأنه منذ أن ارتقى عبد الرحمن الناصر دست الإمارة، بدأت الخلافات بين مختلف العناصر

---

(138) السيد عبد العزيز سالم، «الشعوبية»، ص.10.

(139) ابن حيان، المقتبس، تحقيق ملشور انطونية، ص.66. وقد تصدى عدد كبير من الباحثين العرب لدراسة «الشعوبية في الأندلس» ودور المولدين فيها، لخطورة هذه الحركة في التاريخ الإسلامي بوجه عام. وكان المستشرق الألماني جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) قد قدم بحثا بعنوان «الشعوبية عند مسلمي الأندلس» إلى **مؤتمر المستشرقين الثاني عشر** الذي عقد في روما في أكتوبر 1899، وقد نشر في **مجلة الجمعية الألمانية الشرقية**، وتحدث في هذا البحث عن أهم العناصر التي كان يتألف منها المجتمع الأندلسي، والتي كان لها دور في إذكاء النزعة الشعوبية، لاسيما عند المولدين والصقالبة، ثم تناول بالتفصيل رسالة أحمد بن غرسية والردود التي جوبهت بها. وقام الأستاذ جيمس مونرو (J. T. Monroe) بترجمة هذه الرسالة وردودها في كتاب «**الشعوبية في الأندلس**» (The Shu'ubiyya in Andalus)، كاليفورنيا، 1970. ومن الأبحاث العربية في مجال الدراسة عن الشعوبية في الأندلس، ارجع إلى السيد عبد العزيز سالم، «الشعوبية في جنوب شرق الأندلس»، من أبحاث **مؤتمر بغداد**، ديسمبر، 1989؛ عبد الواحد ذنون طه، «الدس الشعوبي في الأندلس وموقف العرب في مجابهته»؛ ابراهيم القادري بوتشيش، «مراجعات حول مفهوم الشعوبية ودور البحث الجامعي في مرجعتها»، من أبحاث **مؤتمر بغداد**، 1989؛ سحر السيد عبد العزيز سالم، «الدس الشعوبي في غرب الأندلس زمن الإمارة»، من أبحاث **مؤتمر بغداد**، 1989؛ سعد بن حسين عثمان، «الشعوبية وأثرها في سقوط الأندلس»، بحث مقدم إلى **ندوة الحركات الهدامة في التاريخ الإسلامي** الذي عقد بالزقازيق، في نوفمبر 1990، المجلد الثالث.

المكونة للشعب الأندلسي تتلاشى بالتدريج. وقد ظهر ذلك واضحا عند بداية عصر دويلات الطوائف : فقد أخذت العناصر غير المتجانسة في الانصهار في جماعة أهل الأندلس(140).

ولقد ظهر هذا التجانس، الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم الوحدة، في الكراهية المشتركة عند كل أهل الأندلس للبربر الوافدين على البلاد في النصف الثاني من القرن العاشر للعمل في خدمة الأمويين والعامريين. وهذه الوحدة تحولت في عصر الطوائف إلى عصبية أندلسية تجمع بين مختلف العناصر المناهضة للبربر دون أي تمييز بين من كان من أصل عربي أو بربري من البلديين أو صقلي أو مولد(141).

وإذا كان ابن قسي وابن المنذر، وهما مولدا الأصل، قد تزعما الثورة في نهاية عصر المرابطين، فإن تلك الثورة لم تكن تدعو للعصبية المولدة، ولم تقم بسبب ظلم أو اضطهاد تعرض له المولدون. فقد كان انصهار المولدين مع سائر العناصر السكنية في الأندلس قد تم منذ فترة بعيدة، وحل مكانه إحساس قومي أندلسي واضح. فابن قسي وابن المنذر وأتباعهما الذين ثاروا في الغرب، إنما ثاروا لأن الحكم المرابطي كان قد تخلص من كافة الزعامات الفكرية، وأضعف من سلطان الأدباء والشعراء والفلاسفة وسائر الطبقات المستنيرة. ولم يكن هناك صوت يرتفع إلا صوت الفقهاء ورجال الشريعة. ولما كان أغلب هؤلاء الزعماء الثوار من رجال الأدب والشعر، فقد ضاقوا ذرعا بالقيود الفكرية التي فرضها المرابطون على العلماء، وتاقوا إلى البلاطات المتألقة التي عهدها عصر الطوائف(142). وبذلك لم نعد نسمع منذ ذلك العصر عبارة «الطائفة المولدة» التي كان لها شأنها في عصر الفتنة الأولى (في أواخر القرن الثالث الهجري) بحيث سيطر الثوار المولدون آنذاك على ما يزيد على ثلث أرض الأندلس. أما في القرن الخامس الهجري، فقد اختلف الوضع وذابت جميع الفوارق بين العناصر المتوطنة في الأندلس منذ فترات طويلة، بالإضافة إلى العناصر الأندلسية من أصول إسبانية كالمولدين والمستعربين(143).

(140) Henri Pérès, **La Poésie Andalouse en arabe classique au XIe siècle**, Paris, 1937, p. 8-15.

(141) سحر السيد سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس**، دكتوراة، ج 1، ص.226.

(142) Martinez y Martinez, **Historia del Reino de Badajoz**, Badajoz, 1904, p.182.

(143) عن المستعربين، ارجع إلى حاشية رقم 112.

ثانيا ــ امتزاج التقاليد المحلية الإسبانية بالتقاليد المشرقية وأثر ذلك في ازدهار الحضارة الأندلسية :

يبدو أن الجمهرة العظمى من الباحثين الإسبان، والمستشرقين المتخصصين في تاريخ الأندلس بوجه خاص، يتفقون على أن الفاتحين العرب والبربر الذين استقروا في البلاد، شكلوا أقلية سكانية، استوعبتها الأغلبية المحلية من سكان البلاد، بالإضافة إلى الزواج المختلط ؛ مما أدى إلى ذوبانهم في الخضم الهائل من السكان الأصليين فتأسبنت السلالات الإسلامية الفاتحة تماما عنصريا واجتماعيا(144).

فجيشار على سبيل المثال يرى أن اسبانيا الإسلامية شهدت منذ القرن الثامن الميلادي حتى العاشر الميلادي (الثاني الهجري حتى الرابع الهجري) مجتمعين : أحدهما شرقي الطابع، والآخر غربي، وذلك من وجهة نظر جنسية بحتة، لا دخل للدين فيها بشيء. وكان يدخل في المجتمع الثاني، المسالمة والمولدون المسلمون. وفي نفس الوقت، فإن المجتمع الشرقي (العربي والبربري) الخالص احتفظ ببنائه القبلي، ولم ينصهر في المجتمع المحلي(145).

أما المؤرخ الكبير كلاوديو سانشث البرنس، فهو من الباحثين الذين يرون محلية الحضارة الأندلسية، وأنتمائَها إلى التراث السابق على الفتح الإسلامي(146).

وأما هنري بيريس، فهو واحد من أشد المتحمسين للرأي القائل بغربية الحضارة الأندلسية. فقد ذكر في الفصل الخاص بالمرأة والحب، من كتابه عن الشعر الأندلسي في القرن الحادي عشر الميلادي، بأن العقلية التي سادت في اسبانيا تختلف تماما عن تلك التي سادت في بقية العالم الإسلامي، بسبب تأثير الأندلسيين المولدين والمسيحيين في القيم الفكرية والأخلاقية للمجتمع(147)؛ كما أنه دلل على رأيه من خلال وضع المرأة الأندلسية في المجتمع : فقد لعبت المرأة في المجتمع الأندلسي دورا هاما، يفوق إلى حد كبير الدور الذي لعبته المرأة المسلمة في المشرق الإسلامي، فقد نالت حرية كبيرة في التحرك والتنقل والعمل والعلم والثقافة والنفقة. ويعتبر بيريس أن

---

(144) Menedez Pidal (Ramon), **La Espana del Cid**, T. I, Madrid, 1917, p.76-77.

(145) Guichard, **op.cit.**, p. 223.

(146) Sanchez Albornoz, **La Espana musulmana**, T. I, p. 63.

(147) Henri Pérés, **La poésie**, p. 475.

تلك المكانة التي شغلتها المرأة الأندلسية دليلٌ على أن الفتح الإسلامي لإسبانيا لم يحدث تغييرا جذريا في البناء الاجتماعي والفكري لإسبانيا، ويقول في كتابه السابق : «لم تكن المرأة الأندلسية بالسجينة كما تدعو تعاليم الإسلام»[148] ؛ وفي موضع آخر يقول : «إن الإسلام المتشدد بالنسبة للنساء قد خفف من تشدده في الأندلس، وقد حدث ذلك بتأثير العادات الغربية والمسيحية التي تعطي المرأة نصيبا وافرا من الحرية...»[149].

وبالرغم من مبالغة هنري بيريس في حديثه عن المرأة الأندلسية وحريتها، فإنه التزم حدود الاعتدال قياسا بباحثين آخرين[150]. فهناك من المؤرخين من أسرَفَ في قوله بحرية المرأة المسلمة في الأندلس، وذهب إلى القول بأن حرية المرأة الأندلسية لا ترتبط بالعادات الإسلامية في شيء، وراجع ذلك إلى انتمائها إلى أصول اسبانية بحتة.

ويذهب شارلز اوبرون (Charles Aubrun) الذي خصص للمرأة في الأندلس فصلا كاملا وقائما بذاته حين أرخ للمرأة في العالم، إلى القول بأن حرية المرأة في الأندلس ترجع إلى أن دماء المسلمين قد انصهرت تماما مع دماء المسيحيين فذابت المؤثرات الشرقية الضعيفة أمام تيار التأثير الإسباني، فاستمرت اسبانيا هي اسبانيا[151].

كذلك يذكر ريبيرا أن الفاتحين العرب تأسبنوا بسرعة فائقة بسبب إقبالهم المتواصل على الزواج من نساء إسبانيات، مما عجل بتحويل ذراري الفاتحين إلى إسبان حقيقيين[152].

---

(148) Op. cit, p. 13.

(149) Ibid, p. 398; Guichard, op. cit., p.147 ؛ وهذا القول غير مقبول لأن الإسلام لم يدع قط إلى سجن المرأة، إنما دعا إلى حماية المرأة وصيانتها واحترامها بعدم السماح بظهورها بصورة قد تسيء إليها وإلى قيمها ومبادئها ودينها.

(150) سحر سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس**، ص.242؛ Guichard, op. cit., p. 148; Ribera, **El cancionero**, p.10 ; Charles Aubrun, **La femme au moyen âge en Espagne**, T. II, p. 185-186.

(151) Aubrun, op. cit., p. 185-186.

(152) Ribera, El cancionero, p. 10.

ويتضح لنا من خلال دراستنا لهذه الآراء أن أكثرها اعتدالا، رأي جيشار. أما رأي كل من هنري بيريس وأوبرون وسانشث البرنس، الذي يعتمد على حرية المرأة كدليل على غربية وتأسبن الحضارة الأندلسية، فأرد عليه بما يلي :

(1) أننا لسنا هنا في معرض الدفاع عن الإسلام. فتلك قضية محسومة. فالإسلام كرم المرأة، ورفع من شأنها، وعوضها عما كانت تعاني في الجاهلية من ظلم وامتهان؛ وإذا كان الإسلام قد ساوى بين الأجناس المختلفة، فلم يفرق بين أسود وأبيض، ولا عربي وأعجمي، ولا عبد وسيد، إلا بالتقوى، فمن الطبيعي إذن أن يكون الإسلام قد أنصف المرأة على هذا النحو، وحفظ لها كرامتها واعتبارها، ورفع شأنها في التشريع عما كانت عليه قبل الإسلام فحفظ حقوقها في الزواج والطلاق والأجور والمهر، واستئذان البكر والأيم في نفسيهما قبل الزواج وحسن معاملة الزوجة.

(2) إذا كانت المرأة المسلمة في الأندلس قد نالت بعض الحرية، فإن هذه الحرية كانت نسبية، ولم تتجاوز كثيرا الحرية التي كانت تنعم بها المرأة الشرقية. والسبب في ذلك لا يرجع إلى غربية المجتمع الأندلسي، وغلبة الحضارة الأوروبية عليه كما تشير الآراء السابقة، وإنما يرجع في الواقع إلى أن الحضارة الأندلسية كانت نتاج تفاعل بين التقاليد الإسلامية والتقاليد المحلية، وهذه التقاليد المحلية كانت تختلف من بلد إلى آخر. ولما كانت الحضارة الإسلامية بوجه عام قد أخذت واقتبست، فقد استوعبت واستنبطت وأبدعت. وكل ما في الأمر أن الأصول التي أخذ منها المسلمون في الأندلس تختلف عن الأصول التي اقتبسوا منها في المشرق. ومع ذلك، فإن المرأة الأندلسية لم تتجاوز كثيرا المرأة المشرقية في ما كانت تنعم به من حرية وحقوق.

ثم إن ما يعتبره سانشث البرنس خصائص إسبانية الطابع في حضارة الإسلام في الأندلس يكاد يكون متطابقا مع نظيرتها في بلاد المغرب الإسلامي في العصر الوسيط. فقد احتفظ المغرب ـ شأنه شأن إسبانيا ـ بطوائف مسيحية ويهودية طوال القرون الثلاثة أو الأربعة التي تبعت الفتح الإسلامي[153]، ولم يكن الإقبال على الخمر

(153) عرف إقليما فاس وتامسنا من بلاد المغرب، وعلى وجه التحديد المغرب الأقصى، بكثرة العناصر اليهودية والمجوسية والمسيحية التي كانت تعيش فيه في العصر الإسلامي. ويؤكد ذلك العديد من النصوص التي أوردها كل من ابن أبي زرع وابن خلدون (ارجع إلى ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق تورنبرج، أوبسالة، 1843، ص.1527، ج 2، 69؛

في المغرب بأقل منه في الأندلس، بل إن هناك دويلات قامت في المغرب، مثل دولة برغواطة، التي مزجت تعاليم وتقاليد الإسلام بتعاليم يهودية ومسيحية وبربرية محلية ووثنية، وفرضت مبادؤها بالقوة في المغرب الأقصى، وخرجت فيها المرأة عن الكثير من تعاليم الإسلام. وقد ظهرت هذه الدولة منذ عام 122 هـ، واستمرت حتى عصر المرابطين (450 هـ)، وشاركت قبائلها في ثورات الماسي والصحراوي ضد الموحدين[154]. كما أن المرأة المرابطية عرفت بتحررها النسبي عن المرأة المشرقية. فقد كانت النساء المرابطيات يخرجن سافرات، بعكس الرجال الذين اعتادوا لبس اللثام حتى أطلق على المرابطين اسم «الملثمين»، كما تسمى العديد من كبار قادة المرابطين بأسماء أمهاتهم، مثل القائد ابن عائشة، وابن غانية. فوضع المرأة في الأندلس كان يشبه إلى حد كبير وضع المرأة المغربية[155].

(3) أما ريبيرا، فقد بنى رأيه الأخير عن تأسبن المسلمين الفاتحين تماما على أساس رأيه الأول، وهو دخول المسلمين الفاتحين إسبانيا أفرادا مغامرين، وإقبالهم على الزواج المختلط الذي شكل في رأيه الصورة الوحيدة للزواج في الأندلس. وقد ناقشنا هذا الرأي في بداية البحث.

عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر**، ج 4، طبعة 1968 ص.24، 25؛ وارجع كذلك إلى سحر السيد عبد العزيز سالم، «من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي»، بحث مقدم إلى **مؤتمر الحركات الهدامة في التاريخ الإسلامي**، الزقازيق، نوفمبر 1990، ج 1، ص.15، 16؛ محمود اسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، الدار البيضاء، 1976، ص.286؛ N. Slouch, «l'Empire des Berghouata et les Origines des Blad-es-Siba», **Revue du Monde musulman**, T. II, Paris, 1910, p. 395; M. El Fasi and I. Hrbec, **Stages in the Developpement of Islam and its Dissemination in Africa**, General history of Africa, vol. III, Unesco, 1988, p.66.

(154) عن دور برغواطة في حركة الماسي والصحراوي في العصر الموحدي ارجع إلى ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار المغرب**، القسم الموحدي، ص.26، 32 وما يليها؛ البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي)، **كتاب أخبار المهدي ابن تومرت**، تحقيق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، 1974، ص.122 وما يليها؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص.123، وما يليها؛ السلاوي الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية**، تحقيق ولدي المؤلف الأستاذ جعفر الناصري والأستاذ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1954، ج 2، ص.110، 133 وما يليها، سحر السيد عبد العزيز سالم، «من جديد حول برغواطة»، ص.39، 40.

(155) حول تلك الآراء المتباينة انظر Charles-E. Dufourcq, «Berbérie et Ibérie médievales, un problème de rupture», **Revue Historique**, 1968, p. 317, 318.

وعلى هذا، فإننا نعتقد أن رأى جيشار هو أقرب الآراء إلى الحقيقة التاريخية. وإذا ألقينا نظرة حيادية عامة على تاريخ إسبانيا، فإننا نرى عدم التقليل من أهمية التأثيرات الشرقية العربية والمغربية على حضارة الأندلس.

وإذا كانت حضارة الأندلس قد اتسمت بنوع من الأصالة المحلية ميزتها عن سائر حضارات العالم الإسلامي في العصر الوسيط، فإنما حدث ذلك بفضل التراث الروماني القوطي أو الإيبيري الذي تلقته، ولا مجال لإنكاره.

والحضارة الإسلامية في الأندلس شأنها في ذلك شأن الحضارة الإسلامية في مصر التي تأثرت بالتقاليد المحلية، وفي العراق، وفي فارس وفي الهند... إلخ. وهذا أمر طبيعي. ولهذا فنحن لا نأخذ بالرأي القائل بغربية الحضارة الإسلامية في الأندلس، ويوافقنا في هذا الرأي د. محمود صبح في بحثه عن «شعر الحب الأندلسي»[156].

ولكننا نميل إلى الاعتقاد بأن حضارة الأندلس وليدة امتزاج التقاليد الإسلامية بالتقاليد المحلية، مما ترتب عليه أن تتسم الحضارة الإسلامية في الأندلس بطابع خاص، وبظهور عادات وتقاليد تختلف عن نظائرها في المشرق الإسلامي.

ويتمثل ذلك في ظاهرة الاحتفال بالأعياد في الأندلس. فقد كانت الأعياد في الأندلس تنقسم إلى أعياد إسلامية وأخرى غير إسلامية. وكان الاحتفال بالأعياد الإسلامية عاملا من أهم عوامل الوحدة بين المسلمين. وأبرز هذه الاحتفالات الإسلامية الاحتفال بعيدي الفطر والأضحى[157]. ومن أبرز مظاهر الاحتفال بالعيدين، خروج قاضي الجماعة بقرطبة وكبار الفقهاء لارتقاب الهلال لتحديد الشهر العربي، ويبدأ الأهالي رجالا ونساء أول أيام العيد سواء الفطر أو الأضحى بأداء شعائر صلاة العيد[158] في الشريعة أو المصلى الواقع في ظاهر المدينة، في حشد من المظاهر

---

(156) محمود صبح، «شعر الحب الأندلسي»، **مجلة معهد مدريد**، عدد 16، سنة 1971، ص.71 - 109.

(157) E. Lévi-Provençal, **Histoire**, T. III, p. 235 ; Fernando de la Granja, «Fiesta cristianas en al-Andalus, Materiales para un estudio : Al Durr al Munazzam de Al Azafi», **Al Andalus**, vol. XXXIV, 1969, fasc. A, p. 1 ؛ أحمد مختار العبادي، «الإسلام في أرض اندلس»، **مجلة عالم الفكر**، عدد يوليو، سبتمبر 1979، ص.390.

(158) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق محمد الطالبي، تونس، 1959، ص.141. وفي ذلك يقول الطرطوشي : «وخروج الرجال جميعا أو اشتاتا مع النساء مختلطين للتفرُّج =

الشعبية المألوفة. واعتاد الخلفاء في عصر الدولة الأموية أن يأمروا بمد سماط العيد في قصر الزهراء؛ كما كان الولاة في سائر مدن الأقاليم يقتدون في ذلك بالخليفة. وكان الأهالي يتبادلون الزيارات في العيد ويتفننون في صنع الأطعمة الشهية، كل أسرة على قدر استطاعتها[159]، وإلى جانب الاحتفال بالعيدين، احتفل أهل الأندلس بيوم عاشوراء[160]؛ كما كانوا يحتفلون بعيد المولد النبوي الشريف. وهذا الاحتفال لم تصبح له صبغة رسمية في المغرب والأندلس إلا منذ أواخر القرن السابع الهجري، وذلك عندما استن الشريف أبو القاسم العزفي صاحب سبتة وطنجة سنة الاحتفال بذلك اليوم، بل وجعله عيدا وطنيا في إمارته وألف بهذه المناسبة كتابا أسماه «**الدر المنظم في مولد النبي المعظم**»[161]. ومن مظاهر احتفال المسلمين في الأندلس بتلك الليلة أنهم كانوا يتوجهون إلى المسجد الجامع في كل مدينة منها، حيث يقام احتفال ديني كبير يشهده الرجال والنساء[162].

كذلك كان شراء الحلوى أحد مظاهر التعبير عن الفرحة بهذا اليوم[163].

= وكذلك يفعلون في أيام العيد ويخرجون للمصلى ويقمن فيه الخيم للتفرج لا للصلاة...» ؛ Fernando de la Granja, **Fiestas**, p. 1.

(159) Fernando de la Granja, «La maqama de la fiesta, de Ibn al Murabi Al Azdi», in **Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal** (histoire), vol III, p. 437.

(160) يعتبر يوم عاشوراء من أيام الحزن عند الشيعة. وإذا كان السنة يحتفلون بهذا اليوم، فذلك كيدا للشيعة وشماتة بهم، وقد أورد لنا القاضي عياض عددا من الأبيات كتبها عبد الملك بن حبيب للأمير عبد الرحمن الأوسط في ليلة عاشوراء يحثه فيها على الاحتفال بهذا اليوم، ومن هذه الأبيات :

لا تنس ــ لا ينسك الرحمن ــ عاشورا	واذكره لازلت في الأحياء مذكورا
قال الرسول صلاة الله تشمله	قولا وجدنا عليه الحق والنورا
من باب في ليل عاشوراء ذا سعة	يكن بعيشته في الحول محبورا

(انظر القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط، 1960، ج 3، ص.140؛ وانظر كذلك ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق د. مكي، ص.47ـ48؛ المقري، **نفح الطيب**، ج 2، ص.214؛ أحمد مختار العبادي، «الإسلام في أرض الأندلس»، مجلة **عالم الفكر**، عدد يوليو ــ سبتمبر، 1979، ص.390).

(161) انظر عبد الرحمن بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، نشر محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951، ص.309.

(162) عن تفاصيل هذا الاحتفال، انظر: المقري، **نفح الطيب**، ج 2، ص.89 ــ 92، ص.151.

(163) الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، ص.140 ؛ E. Lévi-Provençal, **Histoire**, T III, p.437 ؛ سحر السيد سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس**، ج 1، ص.251.

وبالإضافة إلى الأعياد الإسلامية، شارك المسلمون في الأندلس، المسيحيين في احتفالاتهم(164). ولعل في ذلك ما يؤكد رأينا في امتزاج التقاليد المشرقية والمغربية، الأمر الذي أسبغ على الحضارة الإسلامية طابعا خاصا بها : فقد كان المسلمون يعتبرون الأعياد المسيحية أعيادا لهم، فكانوا يتبادلون الهدايا فيما بينهم تعبيرا عن فرحهم بتلك الأعياد، كما كانوا يتهادون فيها بشتى أنواع الحلي والتحف النفسية(165).

ومن أبرز تلك الأعياد غَير الإسلامية عيد النيروز أو النوروز، وهو يوم السنة الجديدة في التقويم الشمسي الفارسي(166). وقد اختلف المؤرخون في تحديد موعده : فبينما يميل ليفي بروفنسال إلى تحديده بيوم الاعتدال الربيعي، يحدده هنري بيريس بأول شهر يناير(167). وكانت الليلة التي تسبق النيروز تعتبر أنسب الليالي للزواج. ومن أمثلة اقبال أهل الأندلس على الزواج ليلة النيروز، زواج المنصور بن أبي عامر من أسماء بنت غالب الناصري(168).

---

(164) E. Lévi-Provençal, **Histoire**, T III, p. 437 ; Fernando de la Granja, **Fiestas Cristianas**, p. 19 ; Enrique Prieto, **La mujer hispano arabo y sus costumbres, siglos VIII a XXII**, Madrid, 1981, p. 12-13 ؛ أحمد مختار العبادي، «الأعياد في مملكة غرناطة»، **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد**، 1980، ص.140.

(165) .Enrique Prieto, **op. cit**,, p. 13

(166) النيروز في المشرق عيد قديم من أعياد الفرس، وهو رأس السنة الشمسية، كما كان يعد عيد الربيع لأنه موافق لأوله. ولقد عرف العرب عيد النيروز وعيد المهرجان عن الفرس قبل الإسلام. أما في الإسلام، فأول من رسم النيروز والمهرجان الحجاجُ بن يوسف الثقفي. وقد كان الناس يتهادون في هذا العيد. كذلك احتفل الفاطميون احتفالا رسميا بهذا العيد اقتداء بالفرس (انظر حسين مجيب المصري، «أثر الفرس في حضارة الإسلام» من كتاب **دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية**، القاهرة، 1985، ج 1، ص.197 ــ 200؛ Fernando de la Granja, **Fiestas Cristianas**, p. 2-3 ;Lévi Provençal, **Histoire**, vol III, p. 438 ؛ والنوروز كلمة فارسية تتكون من لفظين اللفظ الأول نو بمعنى الجديد والثاني روز بمعنى يوم. وبذلك تكون الكلمة بمعنى اليوم الجديد. وكان عيد النيروز يوافق يوم 21 مارس عند الفرس أو أول فصل الربيع (انظر فؤاد عبد المعطي الصياد، **النوروز وأثره في الأدب العربي**، بيروت، 1972، ص.13 ــ14. ويذكر المسعودي أن أول من بدأ الاحتفال بالنوروز هو جمشيد من ملوك الدولة البيشدادية في العهد الأسطوري لإيران (المسعودي، **مروج الذهب**، طبعة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1958، ج 1، ص.223).

(167) .E. Lévi-Provençal, **Histoire**, T. III, p. 438 ; **Henri Pérès**, **La poésie Andalouse**, p. 303

(168) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الرابع، **المجلد الأول**، ص 65؛ وارجع إلى ابن عذاري، **البيان**، ج 2، ص.267.

وقد أورد العزفي بعض مظاهر الاحتفال بذلك اليوم، ووصف أنواع الحلوى التي تفنن أهل الأندلس في صنعها في تلك المناسبة(169). أما العيد المسيحي الذي يلي عيد النيروز في الأهمية، فهو عيد العنصرة أو عيد سان خوان أو عيد المهرجان الذي يتفق مع الاعتدال الخريفي. وبينما يسمي ليفي بروفنسال هذه الأعياد أعياداً فلكية، فإن فرناندو دي لاجرانخا يرى أنها كانت في إسبانيا أعيادا ذات سمة دينية(170).

كذلك احتفل أهل الأندلس بيوم الميلاد، وعلى الأخص بالليلة التي تَسبق العام الجديد، وكانوا يسمونها ليلة العجوز أو الحجوز كما احتفلوا بخميس العهد أو خميس ابريل، وفيه كانوا يأكلون المجبنات الحارة(171).

ومن مظاهر امتزاج التقاليد المحلية بالتقاليد المشرقية الإسلامية أن يوم الأحد كان يوم العطلة الرسمية عند أهل الأندلس، الذي تعطل فيه الدوائر العامة، وتغلق الحوانيت. وقد اتبع هذا التقليد في الأندلس منذ أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط. وأول من سنه قومس بن انتيقان كاتب الأمير محمد، وظل متبعا في الأندلس في أيام ابن حيان نفسه(172). وتعد دراسة الأعياد في الأندلس دراسة لمظهر هام من مظاهر التاريخ الاجتماعي الأندلسي، وتأكيدا للتعايش الذي كان قائما بين التقاليد الغربية والإسلامية. وهذا في حد ذاته يعد دليلا ناصعا على سياسة التسامح التي اتبعها المسلمون مع العناصر المسيحية في الأندلس. وقد أدى ذلك في بعض الأحيان إلى انطلاق أصوات بعض فقهاء المسلمين الغيورين على الدين، مطالبة بالكف عن

(169) العزفي، «كتاب الدر المنظوم في مولد النبي المعظم»، نشر فرناندو دي لاجرانخا، **مجلة الأندلس**، عدد 34، 1969، فصلة ص.20، 21.

(170) E.Lévi-Provençal, **Histoire**, T. III, p. 438 ; Fernando de la Granja, **Fiestas**, op. cit., p. 3 ؛ ويرى د. أحمد مختار العبادي أن عيد العنصرة أو عيد سان خوان الذي يحتفل به في إسبانيا في 24 يونيو يقابل عيد النيروز في الشرق الذي يحتفل به هناك في شهر سبتمبر (انظر أحمد مختار العبادي، «الأعياد في مملكة عرناطة»، ص.140 ؛ وانظر **Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes**, Beyrouth 1968, d'après l'édition de 1881, T. II, p. 621.

(171) ابن سعيد، **اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى**، تحقيق ابراهيم الأبياري، 1980، ص.156.

(172) ابن سماك العاملي، **الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة**، تحقيق د. محمود علي مكي، مدريد، 1984، ص.73؛ وانظر التعليق على النصوص، هامش رقم 7؛ وارجع كذلك إلى ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق د. محمود علي مكي، ص.138، ص.519.

المشاركة الإسلامية في الأعياد المسيحية، مستشهدين في ذلك بالعديد من الأحاديث النبوية[173].

ومن أمثلة العادات والتقاليد المشرقية التي شاعت في المجتمع الأندلسي، هواية الصيد التي تعد من أهم وسائل التسلية عند العرب[174]، سواء في العصر السابق على الإسلام أو بعد ظهوره لاسيما في عصر بني أمية وبني العباس[175]، عصر الدولتين الأخشيدية والحمدانية[176]. كما حظيت لعبة الشطرنج بشعبية كبيرة في الأندلس، وربما يكون زرياب المغني هو أول من أدخلها في الأندلس في القرن الثالث الهجري، ومن الأندلس انتقلت هذه اللعبة إلى مملكة ليون[177] تحت اسم (Ajedrez). وقد أقبل عليها الملوك والأمراء والتجار والفقهاء. ومن الثابت تاريخيا أن العديد من ملوك الطوائف كانوا يقبلون على لعبة الشطرنج.

أما العادات المحلية الغربية في المجتمع الأندلسي، فتتمثل في اختلاط النساء بالرجال في شتى المناسبات. ويؤكد الطرطوشي ذلك في أكثر من موضع في كتابه

---

(173) من تلك الأحاديث النبوية الكريمة التي تحرم على المسلم المشاركة في الاحتفالات المسيحية، قوله ﷺ : «من تشبه بقوم فهو منهم». وهناك قول ابن واضح أن عمر بن الخطاب قال : «اجتنبوا أعياد اليهود والنصارى فإن السخط ينزل عليهم في مجامعهم، ولا تتعلموا رطانتهم فتتخلقوا ببعض خلقهم». وكذلك قول عبد الله بن عمر لقوم من أهل العراق : «لا أدري ما نيروزكم هذا، من تشبه بقوم فهو منهم». وقد نهى الخليفة عمر بن عبد العزيز أن يذهب إليه في النيروز والمهرجان بشيء. وقد أتى الطرطوشي في كتاب **الحوادث والبدع** بما يوضح سخطه على احتفال المسلمين بتلك الأعياد المسيحية (ص.140 – 141). كما أتى أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي بنصوص تتعلق باحتفالات المستعربين والمولدين ومشاركة المسلمين فيها، والموقف السلبي الذي وقفه بعض فقهاء المغرب نحوها، وورد في كتابه **المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، عدد من النصوص منها فقرة في الجزء الثاني تحت عنوان فصل ذكر فيه المستحسن من البدع. ويذكر فرناندو دي لاجرانخا في بحثه القيم أن الفقهاء اعتبروا ذلك بدعة مكروهة محرمة (لمزيد من التفاصيل، انظر: Fernando De la Granja, op. cit., p. 136-139).

(174) السيد عبد العزيز سالم، «صور من المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة الأموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة في علب العاج»، ضمن **مجلة المعهد المصري بمدريد**، المجلد 19، مدريد، 1976 – 1978، ص.71.

(175) أبو عبد الله الحسن بن الحسين، **كتاب البيزرة**، ص.17 – 52.

(176) **المصدر السابق**، ص.173، 156 – 164.

(177) E. Lévi-Provençal, **Histoire**, T. III, p. 443 ; Rachel Arié, «Espana musulmana», Siglos VIII- XV, Barcelona, 1982, p. 315 ؛ ولمزيد من التفاصيل عن ذيوع لعبة الشطرنج في الأندلس، ارجع إلى سحر سالم، **مظاهر حضارة بطليوس**، دكتوراة، ج 1، ص.270 – 273.

«الحوادث والبدع» كما كان من الشائع رؤية كثير من نساء الأندلس يخرجن دون خمار على وجوههن[178]. ويسوق لنا المقري نصا يصف فيه امرأة من اشبيلية في عصر الطوائف، كانت تترك ذؤابتها طويلة، وكانت أحيانا تسبل شعرها وترتدي قميصا شفافا يكاد المرء لا يفرق بينه وبين جسمها[179]. ولعل قصة لقاء المعتمد بن عباد مع اعتماد الرميكية في شلب بغرب الأندلس، خير دليل على ما نذهب إليه : فقد أكملت للمعتمد بيتا من الشعر. كذلك يذكر الضبي أن الشاعر الرمادي أحب فتاة بعد أن شاهدها في الطريق[180].

وأغلب الظن أن هؤلاء النساء المتحررات لم يكن من النساء الحرائر، وربما كن من الجواري والإماء اللائي كن ينعمن بحرية تفوق حرية حرائر[181] النساء.

ومن الملاحظ أن نسبة تعدد الزوجات، تضاءلت في مجتمع العامة في الأندلس وانخفضت، إذا ما قورنت بما كانت عليه في المشرق الإسلامي. ويرجع ذلك في تصوري إلى رسوخ التقاليد الإسبانية من جهة، وإلى بقاء بعض آثار من نظام تقديس الأمومة عند البربر من جهة أخرى. ذلك أن المرأة كانت تشغل مكانة عالية في مجتمع البربر[182]. وقد شاركت المرأة الأندلسية الرجل في العمل، وكتب التراجم مليئة بأمثلة نساء أندلسيات اشتغلن بالفقه والتدريس وبالأدب وببعض الصناعات والحرف. ومن الأمثلة الدالة على خروج المرأة للعمل خارج المنزل أن أم الأديب أبي بكر محمد بن عيسى الداني كانت لبانة، تشتغل ببيع الألبان، وإليها نسب أحد أبنائها وكان شاعرا، فعرف بابن اللبانة[183]. كما أورد المقري رواية ذكر فيها أن أحد المجاهدين، ويدعى بكار المرواني، كرس حياته للجهاد، مما اضطر زوجته وابنته إلى النزول لميدان العمل التماسا لزيادة دخل أسرتهم وليهيئا للأب بكار المرواني فرصة التفرغ للجهاد. وعندما توفي بكار، رفضت زوجته أن تعتمد على صدقات الآخرين، ومضت تعمل كادحة في سبيل كسب قوتها وقوت أولادها[184].

(178) Henri Pérès, **La poésie**, p. 390, 405.

(179) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، ص.118 (طبعة احسان عباس).

(180) الضبي، **بغية الملتمس**، عن طبعة كوديرة، ترجمة 1451.

(181) لمزيد من التفاصيل سحر سالم، **مظاهر الحضارة في بطليوس**»، ج 1، ص.242 وما يليها.

(182) Henri Pérès, **La poésie**, p. 398-400.

(183) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص.667.

(184) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، ص.314–315 (طبعة محيي الدين عبد الحميد).

ويتبين لنا مما سبق عرضه أن الحضارة الأندلسية كانت مزيجا رائعا من التقاليد المشرقية الإسلامية ـ عربية كانت أم بربرية ـ والتقاليد المحلية، فأصبح للحضارة الأندلسية طابعٌ يختلف بعض الشيء عن الحضارة الإسلامية في بقية أنحاء العالم الإسلامي.

ثالثا ـ انتشار اللغة الرومانسية (اللطينية) :

كانت اللغة العربية الفصحى اللغة الرسمية في الأندلس : فهي لغة القرآن الكريم، وهي اللسان الحضاري في الأندلس على مدى تاريخها الإسلامي، وهي لغة الشعر الرفيع والنثر، وهي لغة الوثائق الرسمية للدولة ولغة التعليم ولغة التفاهم في العلاقات الدولية، خاصة مع بلاد المشرق الإسلامي. وكان التمكن من اللغة العربية وإجادتها، الشرط الأساسي في تولي أي منصب من مناصب الدولة[185].

وقد تعلم المستعربون واليهود اللغة العربية الفصحى، لأنها المصعد الذي يرفعهم إلى المراكز الإدارية العليا، ويقربهم من أولي الحول والطول لاسيما في عهد الدولة الأموية. وأدى اهتمامهم بدراسة التراث العربي من شعر وأدب وفلسفة إلى إغفال لغتهم اللاتينية التي كانت لغة كتابهم ومشرعيهم، مما ترتب عليه ظهور جماعة من غلاة المستعربين الناقمين على الإسلام والعروبة، ساءهم انتشار الإسلام واللغة العربية وأسفوا على ما أصاب لغتهم الأصلية فأرادوا وضع حد لهذا الانتشار، فكانوا يسبون الرسول (ﷺ) وينكرون نبوّته ويستخفون بالإسلام ويقذفونه بالسب، مع أنهم كانوا يدركون أن عقوبة ذلك الموت الذي قرنوه بالاستشهاد، واعتبروا من قتل منهم من القديسين الشهداء.

وكان أيولوخيو والفارو يتزعمان هذه الحركة. ولم تنطفئ جذوة هذه الحركة إلا عقب مقتل أيولوخيو في 11 مارس سنة 859 م (245 هـ)[186].

---

(185) حمدي عبد المنعم، **مجتمع قرطبة في عصر الدولة الأموية في الأندلس**، دكتوراة، ص.535.

(186) عن حركة الاستشهاد، انظر: ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق د. مكي، ص.524 تعليق رقم 312؛ وانظر: Simonet, Historia de los mozarabes de Espana, p. 359 ; Isidro de las Cagigas, Los Mozarabes, T. I, p. 193-209 ; Lévi Provençal, Histoire, T. I, p. 225-239 ؛ وانظر كذلك السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم**، ص.241 ـ 242 ؛ محمد عيسى الحريري، **ثورة عمر بن حفصون**، ص.36؛ وانظر: سحر سالم، **تاريخ بطليوس الإسلامية**، ج 1، ص.226، 227 ؛ وعن انتشار اللغة العربية بين المستعربين، انظر: Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Leiden, 1932, vol I, p. 318.

أما اللغة اللاتينية، فقد انكمش دورها وأصبحت مقصورة على الكنيسة، كما كانت العبرية لغة رجال الدين اليهود(187). ومع ذلك، فقد أدى التعايش الإسلامي المسيحي في المجتمع الأندلسي إلى ظهور، لغة دارجة قريبة من اللغة اللاتينية عرفت باللطينية أو «الرومانسية» (Romance)(188)، انتشرت بين أهل الأندلس، المسلمين منهم وأهل الذمة، بحيث أصبحت لغة التخاطب إلى حد ان ابن حزم أبدى دهشته إذ رأى أفراد قبيلة بلي، نساء ورجالا، لا يحسنون التخاطب باللطينية(189) كما سبق أن ذكرنا.

وقد انتشرت اللغة الرومانسية بين القضاة، فكانوا يتقنون الحديث بها، بل ويستخدمونها أحيانا لغة للتخاطب أثناء قيامهم بأداء أعمالهم(190).

وقبل أن نختتم حديثنا، تجدر الإشارة إلى فن التوشيح الذي كان من الفنون الأدبية الشعبية في الأندلس. والمعروف أن ظهور الموشحات الأندلسية كان أكبر ثورة أدبية قامت بها الأندلس في تاريخها الأدبي في أواخر القرن الثالث الهجري، واستندت ـ في رأي بعض المستشرقين أمثال هارتمان وفرايتاغ ـ إلى المسمطات الغنائية التي عرفها المشارقة منذ القرن الثاني الهجري، واستوحت منها مقوماتها(191)، وإن كانت في رأي فريق آخر من المستشرقين نتيجة طبيعية لتطور الحياة الاجتماعية في الأندلس الناتجة عن الاختلاط بين العناصر المحلية والوافدة ؛ في حين يرى جونثالث بالنسيا، نقلا عن ريبيرا، أن الموشحات ثمرة من ثمرات الازدواج بين العربية والعجمية. وفي اعتقاد د. عبد العزيز الأهواني أن الأغنية الشعبية الإسبانية اللاتينية هي أصل التوشيح بدليل خرجاتها الأعجمية(192).

وقد تحررت الموشحة من القيود الصارمة التي تقيد بها الشعر التقليدي من حيث الالتزام بالقافية الواحدة(193)، واستحدثت أوزانا جديدة تلائم مقتضيات

(187) E. Levi-Provençal, **Histoire**, vol III, p. 231.

(188) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص.443.

(189) **المصدر السابق**، ص.443.

(190) ارجع إلى حاشية رقم 34.

(191) سيد غازي، **في أصول التوشيح**، الإسكندرية، 1976، ص.10.

(192) لمزيد من التفاصيل عن هذه الآراء المتباينة، ارجع إلى مقداد رحيم، **نظرية نشأة الموشحات الأندلسية بين العرب والمستشرقين**، بغداد، 1986، ص.7 وما يليها.

(193) السيد عبد العزيز سالم، **قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس**، الإسكندرية 1984، ج 2، ص.184.

التطور في فنون الغناء والموسيقى، ونوعت في القوافي، ولجأت إلى الترصيع، وابتكرت أنماطا من الشعر الدوري تتعدد فيها القوافي، وتثير بتنوعها شعورا بالحيوية والطرافة. لقد ثار الوشاحون بموشحاتهم على اللغة الفصحى واستخدموا العامّية أو الأعجمية[194] في قفلها الختامي، وأقبلوا على البيئة الأندلسية يستوحون منها للتعبير عن مشاعرهم[195].

ولسنا هنا بصدد الحديث عن أصل الموشحات ونشأتها، ولا عن مقومات الموشحة وأقسامها، فكل ذلك كان موضوعا لدراسات عديدة[196]. ولكن سنسوق هنا مثالا لوشاح أندلسي شهير هو أبو بكر بن الكميت بن الحسن البطليوسي[197] ـ ظهر في بلاط بني هود بسرقسطة، وكان ينتجع الملوك ويمدح الأمراء ـ لتوضيح شكل الموشحة في الأندلس. وكان ابن الكميت قد استقر في بلاط المستعين بالله ابن هود، ونسبت إليه موشحة لها خرجة تتغنى فيها فتاة بحب فتى أسمر فتقول :

شدوته معلنا كخود تغنيه

«نون كارنون ان خلال إلا الفتى السمرال»

ومعناها : لست أبغي خليلا إلا الفتى الأسمر[198].

---

(194) يقصد بها لهجة مشتقة من اللاتينية الدارجة المعروفة بالرومانسية وكانت تستخدم في الحياة اليومية والأحاديث (انظر السيد عبد العزيز سالم، **قرطبة حاضرة الخلافة**، ج 2، ص.184).

(195) سيد غازي، **في أصول التوشيح**، ص.11.

(196) ارجع في ذلك إلى **المرجع السابق**، د. سيد غازي، ص.22 وما يليها؛ جنثالث بالنسيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة د. حسن مؤنس، القاهرة، 1955، ص.143 وما يليها؛ عبد العزيز الأهواني، **الزجل في الأندلس**، القاهرة 1957؛ مصطفى الكريم، **فن التوشيح**، بيروت، 1959؛ محمد زكريا عناني، **مدخل لدراسة الموشحات والأزجال**، الإسكندرية، 1982؛ مقدار رحيم، **نظرية نشأة الموشحات الأندلسية**؛ Garcia Gomez, «La lirica hispano arabe y la aparcion de la lirica romanica» en **al-Andalus**, vol XXI, Madrid. 1956.; Stern, **Hispano-Arabie Strophic Poetry**, Oxford, 1974.

(197) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ج 1، ص.370 ؛ ابن الآبار، **التكملة**، ج 1، ص.86، ترجمة 285.

(198) Garcia Gomez, **Las Jarchas romances de la cercie arabe en su marco**, Madrid, 1965, p. 136.

ونخرج مما سبق بأن المجتمع الأندلسي كان مزيجا رائعا من القيم الحضارية الشرقية، والغربية، وهو أمر طبيعي نتج عن التعايش السلمي بين عناصر إسبانية الأصل وعناصر إسلامية شرقية، نتيجة الزواج المختلط، وما ترتب عليه من ظهور أجيال مولدة تجمع بين التقاليد الشرقية الغربية. وإذا كان هناك من يتهم الحضارة الأندلسية بأنها حضارة غربية بكل معنى الكلمة، فهو يتجنى على تلك الحضارة التي اكتسبت من الشرق قدر ما اكتسبت من الغرب.

وإذا كان هناك من يندد بالمولدين ويصفهم بالشعوبية بسبب ثوراتهم المتعددة ضد العرب والثقافة العربية، فإن اللوم ــ في تصوري لكي نكون موضوعيين وبعيدين عن التحيز ــ يقع في معظمه على عاتق كثير من الزعماء العرب الذين كانوا يعيشون في الأندلس على نظامهم القبلي فتعالوا على المولدين، وتغطرسوا عليهم، وظلموهم في كثير من الأحيان ؛ مما دفع هؤلاء إلى التصدي لهم ومناهضتهم. وأيا ما كان الأمر، فإن طبقة المولدين ــ في اعتقادي ــ كانت خيرا على الحضارة الإسلامية، لأنها أثرت الحضارة الإسلامية بكثير من المعطيات المحلية، وجعلت الحضارة الأندلسية شعلة «من نور في قلب القارة الأوربية، تشععت في سائر أوروبا».

وفي النهاية أؤكد أن حضارة الغرب الأوروبي تدين لحضارة الأندلس، بالشيء الكثير.

حول نقل البحرية المسيحية لحجاج الغرب الإسلامي

تأملات في رحلة ابن جبير

محمد الأمين البزاز
كلية الآداب ـ الرباط

مقدمة

كثيرة هي الروايات التي تقدم وكأنها حقائق ثابتة، لا تشوبها شائبة، حتى إذا ما أخضعناها لمحك النقد تبين لنا أنها مجرد خرافات من نسج الخيال. وهكذا فإن المصادر تصور لنا العلاقات بين الإسلام والمسيحية في العصر الوسيط وكأنها مسلسل من الحروب الإبادية، وسجل لسفك الدماء ولأعمال النهب التي كانت ترتكب بمنتهى الشراسة، من هذا الطرف أو ذاك، بدافع التعصب الديني.

لا أحد ينكر أن المواجهات العسكرية كانت قاسية ومتعددة، وأن الجانب البارز في العلاقات في ذلك العصر هو الذي كانت تشهده ساحة القتال في معركة إثبات الذات. مع ذلك لا نستطيع تجاهل فترات السلم، وهي الأطول، التي كانت تتقاطع مع فترات الأزمات والمواجهات المسلحة، وتخلق مجالات رحبة، مشتركة، بين المسلمين والمسيحيين لحل المشاكل العالقة بينهم، ومد جسور الوفاق والتعاون في ميادين العلم والمبادلات والنقل البحري. وحتى عندما كانت الحروب تندلع، فإن العلاقات لم تكن تنتهي إلى قطيعة كلية لأن الإسلام والمسيحية كانا مجزأين إلى وحدات سياسية متعددة لا تخضع لنفس القرار. فعندما كان صلاح الدين الأيوبي يحارب ريتشارد قلب الأسد، كان ملك صقلية وليم الثاني يعقد علاقات ودية وتجارية مع الغرب الإسلامي. كما أن المسلمين والمسيحيين لم يكونوا ينظرون إلى هذه الحروب على أنها حروب دينية لا يصح خوض غمارها إلا في صف واحد معين، وتحت راية

واحدة معينة. فبعض الأمراء المسلمين لم يجدوا حرجا في محالفة المسيحيين لمقاومة خصومهم من الأمراء المسلمين ؛ وبعض الأمراء المسيحيين تحالفوا مع الأمراء المسلمين لقمع أعدائهم في السياسة وإن كانوا من المسيحيين.

من جهة أخرى، فقد تسامحت الدولة المغربية مع المسيحيين المقيمين في ترابها فكانوا يؤلفون حلقات اتصال وتعاطف بين الفريقين. وهل هناك أروع من أن نجد رعايا جنوة، الذين كانوا يعيشون في سبتة، يشاركون في الدفاع عن حوزة هذه المدينة عندما هاجمها الصليبيون في العام 1235 م[1]، أو أن نجد المسلمين في المهدية يحتمون بدور المسيحيين عندما هاجم الأسطول الصقلي المدينة في العام 1148 م[2] ؟

فمثل هذه الأمثلة، وهي كثيرة، تبين لنا أن التعصب لم يكن شاملا بالشكل الذي نتصوره، وأن الصلات الودية والعلاقات التجارية كانت تفرض نفسها على الطرفين، ليس في فترات السلم وحدها فحسب، بل في عهود الحرب أيضا.

هذه الجوانب من التسامح هي التي سأحاول، في مداخلتي، تقديم بعض الأمثلة عنها بالاستناد إلى رحلة ابن جبير الذي خرج من غرناطة في غضون العام 1183 م لأداء فريضة الحج[3].

حجاج الغرب الإسلامي على متن سفن مسيحية

أول ما يلفت النظر في الرحلة هو زمنها. فانطلاقة ابن جبير تمت في غضون 1183 م. في هذا التاريخ كانت أصداء الحطة الصليبية الثانية (1147 م – 1149 م) ما تزال عالقة بالأذهان، وكان الصليبيون ما يزالون يحتلون بلاد الشام أيام السلطان صلاح الدين الأيوبي، الذي كان يتخذ ترتيباته استعدادا لطردهم من هذه البلاد ؛ كما أن الاستعدادات للحملة الصليبية الثالثة (1189م ـ 1192م) كانت جارية وتخلف أصداء واسعة في بلدان البحر الأبيض المتوسط. مع ذلك فإننا نلاحظ

(1) عبد العزيز بنعبد الله، «البحرية المغربية والقرصنة»، مجلة تطوان، ع 3 و4، 1958ـ1959، ص.60.

(2) H.R. Idris, La Berbérie orientale sous les inides, Paris, 1960.

(3) اعتمدنا في هذه الرحلة على الطبعة الثانية لـ«دار صادر»، 1988.

أن الغرب الإسلامي لم يقطع الصلة بديار المشرق بل، وأكثر من ذلك، أن هذا اللقاء كان يتم بواسطة سفن مسيحية سواء في طريق الذهاب أو الإياب.

بالفعل، فإن ابن جبير ومن معه من الحجاج المسلمين، توجهوا إلى الديار المقدسة وعادوا منها إلى بلادهم على متن سفينة، أو بالأحرى سفن تابعة للغرب المسيحي ؛ فمن سبتة إلى الإسكندرية، ومن عكة إلى سينا، ومن أطرابنش Trapanis إلى قرطاجنة، أبحروا على متن مراكب جِنْوِيَّة. كما أن السفن التي لاقوها في عرض البحر، أو راسية في الموانئ المتوسطية، كانت مسيحية وتقوم هي الأخرى بنقل الحجاج المسلمين. وهكذا نرى ابن جبير، على غرار عشرات من الحجاج الآخرين، يسلم أمره لربابنة مسيحيين من أجل التوجه لأداء الفريضة والعودة إلى بلاده، مما يقودنا إلى مفارقة صارخة، وهي أن الحج الإسلامي من الغرب كان يصب في اتجاه المشرق عن طريق البحرية المسيحية في الوقت الذي كان الصراع على أشده، في المشرق، بين المسيحية والإسلام(4).

نعرف أن إقبال نفر من حجاج الغرب الإسلامي على استعمال الطريق البحري بدأ بعد اختلال الأمن في الطرق البرية التقليدية من جراء قدوم العرب البدو من قبائل بني هلال وسليم، ونزولهم بجنوب إفريقية ثم بجنوب المغرب الأوسط. ونعرف كذلك أن كبار فقهاء المالكية، من أمثال الطرطوشي وأبي عمران الفاسي وابن رشد، مالوا إلى إسقاط فريضة الحج على المغاربة أجمعين بسبب تعذر الطريق البري، وتجنبا للإلقاء بالنفس إلى التهلكة على حدِّ تعبيرهم. لكن الذي يهمنا هو موقف الفقهاء من ركوب الحجاج المسلمين في المراكب المسيحية.

أثارت هذه المسألة جدلا خصبا بين العلماء، كما يتجلى ذلك من كثرة الفتاوي التي صيغت حولها. ويفهم من مختلف الأسئلة والأجوبة التي كانت تطرح أو تقدم في الموضوع أن مسألة الركوب أصبحت مسألة مألوفة كما تدل على ذلك هذه العبارة الواردة في «**المعيار**» : «جرت العادة عندنا بالسفر في البحر في مراكب النصارى ويكرونها للمسلمين من إفريقية إلى الإسكندرية إلى ناحية المغرب

(4) Amar Hamdani, «Quand la marine chrétienne transportait les pèlerins de l'Islam», in **Histoire de la mer, N° 15.**

كذلك»[5]. ومن تم طرْح السؤال : هل يسوغ ركوب البحر والغالب عليه الغرور والخوف من الروم ؟[6]. حول هذا السؤال، تضاربت آراء العلماء[7]. لكن الأجوبة التي قدموها لم تكن كلها سلبية، بحيث إن طائفة منهم اتخذوا موقفا يتسم بالاعتدال، فلم يحرموا الركوب في مراكب أعداء الدين، كما يقولون، إلا إذا تأكد للحاج المسلم أن ركوبه يؤدي إلى أن تجري أحكام النصارى بالإهانة عليه،، كأن يكره على السجود لصنم، أو على ما من شأنه أن يؤدي إلى إذلال للإسلام، مضيفين ـ وهذه عبارة ذات دلالة ـ أن العادة لم تجر بذلك في مراكبهم[8].

هناك من الشيوخ من أجرى مسألة الركوب مجرى مسألة التجارة إلى أرض الحرب، ومشهور المذهب فيها هو الكراهة التي هي من قبيل الجائز. ومنهم من استشهد بركوب أهل الفضل والعلم الذين استخفوا بالكراهة مقابل تحصيل الواجب، وهو الحج ؛ وقد أفتى بذلك القَبَّابُ، أحد فقهاء فاس، وابن ادريس، أحد فقهاء بجاية[9]. أخيرا، هناك من أفتى بجواز الركوب إذا كان الحاكم المسلم قويا «يخاف النصارى منه إذا غدروا أو أساؤوا العشرة»، على حد فتوى الإمام أبي عبد الله بن عرفة[10].

---

(5) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981، ج 1، ص 433.

(6) م.ن. ج 1، ص 434.

(7) لخص الكتاني (محمد بن جعفر) مختلف الاراء التي أدلى بها الأئمة في الموضوع، وذلك بمناسبة سؤال وجهه المولى عبد العزيز إلى علماء فاس حول منع الحج على المغاربة سنة 1897. انظر : **سلوة الأنفاس**، المطبعة الحجرية، ج 2، ص 215؛ وانظر أيضا :

LAROUI (A), **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)**, Maspéro, Paris, 1977, p. 321.

(8) من المفروض أن أصحاب السفن الجنوية كانوا حريصين بالفعل على كسب ثقة الحجاج المسلمين وغيرهم بحسن معاملتهم واحترام عاداتهم ؛ وإذا كانت النصوص تعوزنا لإثبات ذلك، فإن هناك رواية من القرن الرابع عشر الميلادي ذات دلالة كافية. تفيد الراوية أن رُكّاباً مسيحيين احتجُّوا لدى ربان جنْوَى لسماحه بإبحار بعض اليهود معهم مهدِّدين بقذفهم إلى البحر، فما كان من الربان الجنْوِي إلا أن هدد بدوره بقذف الركاب المسيحيين المستائين ؛ أورد الرواية :

GATEAU (A), «Quelques observations sur l'intérêt du voyage d'Ibn Jubayer», **Hespéris**, T. XXXVI, 1949, p. 295.

(9) **المعيار**، م.س، ج 1، ص. 436.

(10) م.ن.

نستخلص من كل هذا أن العلماء مالوا، ولو بتحفظ، إلى إقرار عادة جار بها العمل، مستندين في ذلك إلى قاعدة تقابل الضررين، فينفي الأصغر الأكبر.

احتكار البحرية المسيحية للنقل البحري

ملاحظة أخرى، هي أن رحلة ابن جبير تمت في عهد الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف (1163-1184م)، أي في العهد الذي كان فيه الموحدون في أوج عظمتهم بعد أن تمكنوا، منذ عهد عبد المؤمن، من توحيد معظم الغرب الإسلامي تحت سلطتهم وأصبح لهم، وهذا ما يهمنا، أسطول بحري هام، قيل عنه إنه أول أسطول وقتذاك في البحر الأبيض المتوسط، إلى حد أن صلاح الدين الأيوبي استنجد به لإيقاف الصليبيين في طريق الشام.

نجد أنفسنا أمام مفارقة أخرى، وهي أن حجاج الغرب الإسلامي، ممن كانوا يفضلون السفر بحرا، كانوا يركبون في مراكب مسيحية في الوقت الذي كانت الدولة المغربية تتوفر على أسطول يضم 400 قطعة. الواقع أن هذا الأسطول كان أسطولا حربياً. أما الأسطول التجاري المغربي، الذي كان من الممكن أن يقوم بنقل الحجاج، فلم يكن له وجود، كما بيّن ذلك الأستاذ القَبْلِيّ الذي أكد أن الدولة المغربية كانت تكتفي بدور الوساطة في ميدان المبادلات الخارجية، وأنها لم تفكر مطلقا في الاتصال بالأسواق الخارجية عن طريق البحر[11].

مقابل غياب البحرية المغربية التجارية، كانت البحرية المسيحية في البحر الأبيض المتوسط الغربي آخذة في التطور والنمو، وذلك منذ القرن الحادي عشر الميلادي بعد سقوط كل الجزر المتوسطية الكبرى، ماعدا البليار، في يد المسيحيين. في هذا المجال، أخذت جنوة وبيزا والبندقية زمام المبادرة. كانت هذه الجمهوريات الإيطالية قد وضعت أسطولها رهن إشارة الصليبيين منذ الحملات الأولى في مقابل السيطرة على موانئ شرق المتوسط وتأسيس أحياء تجارية في المدن التي استولوا عليها، وتهيأت لها بذلك الظروف لتوسيع هيمنتها التجارية باحتكار المواصلات البحرية بين

---

(11) محمد القبلي، مراجعات من المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، ط 1، 1987، ص 60.

مختلف أراضي الإسلام في سواحل شرق المتوسط والإشراف، في الوقت نفسه، على نقل الحجاج[12].

في نفس الفترة، وطدت الجمهوريات الإيطالية علاقاتها التجارية مع الغرب الإسلامي بفضل سياسة التسامح التي نهجها الموحدون. وفي عهد الخليفة عبد المومن تمتعت جنوة بوضع امتيازي، واستطاعت أن تحصل، في سنوات 1153م ـ 1154م و1160م ـ 1161م، على معاهدات تجارية نال الجنويون بمقتضاها امتيازات تتعلق بأمنهم لارتياد الموانئ المغربية، وعرفت التجارة الجنوية بالتالي نمواً هاماً مع المغرب، سواء عن طريق سبتة، وهي نقطة اتصال المغرب بإسبانيا الإسلامية، أو عن طريق آسفي وسلا وهنين، وهي مراكز هامة باعتبارها تشكل نهاية المطاف بالنسبة للمحاور التجارية المغربية الداخلية وللقوافل التي كانت تستورد التبر من بلاد السودان.

أما بيزا، التي خسرت مكانتها في عهد عبد المؤمن، دون شك بسبب علاقاتها مع بني غانية، فقد استرجعت مكانتها في عهد أبي يعقوب، خاصة في افريقية. وفي العام 1180م، رخص الخلفية الموحدي يعقوب المنصور لتجارها بمزاولة نشاطهم في سبتة ووهران وبجاية وتونس، وسمح لهم بالتزود بالميرة وإصلاح أعطاب سفنهم في ألمرية، والاحتماء، في حالة هيجان البحر، بأي جهة من سواحل امبراطوريته.

أخيرا فقد تم التوقيع سنة 1181م على معاهدة لمدة عشر سنوات بين جنوة وبني غانية، أعقبها في العام 1184م التوقيع على معاهدة مماثلة مع البيزيين[13].

بفضل هذه المعاهدات، تحكمت الجمهوريات الإيطالية، خاصة الجنوية، في شرايين الحياة التجارية في غربي البحر الأبيض المتوسط، ومن خلالها يبدو بوضوح ما سبقت الإشارة إليه من أن الدور الكامل المتعلق بالنقل والمبادلات كان أحاديا. فموانئ الغرب الإسلامي هي التي كانت تستقبل السفن المسيحية، وتسمح بإقامة الإفرنج في دار الإسلام، وتخصيص فنادق لإيوائهم وخزن سلعهم وإقامة شعائرهم

---

(12) لويس أرشيبالد، **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر الأبيض المتوسط**، ترجمة أحمد محمد عيسى، القاهرة، 1960، ص 179.

(13) يراجع بصدد هذه المعاهدات :

Mas-Latrie, «Traité entre chrétiens et arabes au Moyen Age»,

الدينية دون أن يوجد ما يقابل هذا من جانب المسلمين في الموانئ المسيحية(14). تمثلت إحدى النتائج المترتبة على هذا الوضع في كون السفن المسيحية التي كانت تنقل سلعها إلى السواحل المغربية، وتأخذ من نفس السواحل ما تحتاج إليه من السلع الإفريقية والمنتوجات المحلية، أصبحت تنقل أيضا حجاج الغرب الإسلامي كحمولة تكميلية تضمن لها موردا إضافيا. ذلك ما كان يتم أيضا في موانئ الساحل الشرقي من المتوسط، كالإسكندرية، وعكة، وصور. فمن كان يعود من الحجاج عبر الطريق البحري، كان يبحر من تلك الموانئ بواسطة السفن المسيحية. وقد حدثنا ابن جبير في طريق عودته، بأنه شاهد مركبا جنويا قرب صقلية، بعد قدومه من الإسكندرية، وهو في طريقه إلى إسبانيا، وعلى متنه مائتا حاج مسلم(15). نعرف من جهة أخرى أن مركبا من ساقوا (Savoie) قام فيما بين 1201م و1204م، قام برحلتين من سبتة إلى الإسكندرية ذهابا وإيابا إما مباشرة، أو عن طريق وهران وبجاية وسوسة وتونس، كما نعرف أنه قام برحلات أخرى في إطار رواج ثلاثي بالمرور عبر مرسيلية(16).

قواعد عرفية تمنع مهاجمة السفن المحملة بالحجاج

هناك مسألة أخرى لابد من الوقوف عندها، ولو بإيجاز، وهي مسألة القرصنة التي كانت تشوب الحياة البحرية في المتوسط، والتي يقول المؤرخون إنها ازدهرت وتعممت في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي لتصبح صناعة حقيقية، ليس بالنسبة للقراصنة الذين كانوا يجوبون البحر لحسابهم الخاص فحسب، بل وكذلك بالنسبة لدول المنطقة. يدعونا هذا الأمر إلى الاستغراب ! إذ كيف يعقل أن يغرر الحجاج بأنفسهم بالركوب في بحر يقال عنه إنه كان خاضعا لقانون النهب ؟ وتأخذنا الدهشة أيضا من كيفية حدوث الرواج التجاري، الذي أشرنا إليه آنفا، مع ما يقال عن شدة خطر القرصنة الذي كان كفيلا بالقضاء التام على مثل هذا الرواج. الواقع أن هذا الرواج ما كان ليستقر وينمو لولا وجود حظ ولو قليل من السلامة والطمأنينة في البحر. فقد كان من مصلحة الحكام العمل على توفير هذا الأمن لما يعود عليهم ذلك

---

(14) ذلك ما سبق أن لاحظه : A. Gateau, 1949, op. cit., p. 292.

(15) رحلة ابن جبير، م.س، ص.317.

(16) Beautier, «Les grands problèmes politiques et économiques de la Méditerranée médiévale», in Revue Historique, T. CCXXXIV, 1965, p. 15.

من فوائد في العمليات التجارية ومن الضرائب المفروضة على المبادلات. وإذا رجعنا إلى المعاهدات المشار إليها سابقا لوجدناها تنص بالفعل على مكافحة هذه الآفة البحرية. نقرأ في المعاهدة الموقعة بين الموحدين وبيزا سنة 1186م :

«إذا أبحر رجل معتبر من بيزا، أو من البلدان الخاضعة لها، بغية نهب المسلمين، أو مهاجمتهم، أو إذايتهم بأي طريقة كانت، يتوجب على البيزيين متابعة الجاني ومعاقبته كما لو كان ألحق الضرر بأهل بلده أنفسهم»[17].

ونقرأ في المعاهدة الموقعة بين أفريقية والبندقية سنة 1231م.

«إذا أقلع مركب أو شراع قرصنة من مدينة البندقية وتسبب في إلحاق أضرار بأحد المحمديين، فينبغي ألا يفزع من ذلك أي تاجر بندقي يُتَاجر في بلاد البربر، وعلى دوج (رئيس) البندقية أن يعوض المحمديين المتضررين من أملاك الجناة في أي مكان يمكنه ضبطهم فيه»[18].

وكان الحكام المسلمون والمسيحيون كثيرا ما يحشرون سفنهم للاقتصاص المشترك من القراصنة. وقد نصت معاهدة سبيو في فصلها التاسع عشر على أنه إذا أرسل الموحدون مراكبهم لمطاردة قرصان جنويين، فإن جمهورية جنوة يكون من واجبها تسليح سفن للمشاركة في هذه المطاردة، كما تقرر إعدام المسيحيين أو المسلمين وتتريكهم ممن يقرصنون منهم ضد الدول المتحالفة[19].

بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك قواعد عرفية في مجال البحر معترف بها من طرف المسيحيين والمسلمين على السواء تمنع مهاجمة السفن المقلة للحجاج مهما كانت عقيدتهم[20]. دون شك أن هذه القاعدة العرفية كانت تتعرض للانتهاك. وقد حدثنا أسامة بن منقذ عن مغامر صليبي يسميه «كليام جيبا» استولى على مركب

---

(17) Mas-Latrie, op. cit., p. 91.

(18) م.ن.، ص.92.

(19) م.ن.

(20) A. Gateau, 1949 op. cit., p. 92 ; A. Hamdani, «Quand la marine chrétienne...», op. cit., p. 148.

يسافر عليه أربعمائة من حجاج المغرب رجالا ونساء[21]. بيد أن مثل هذه الحالة استثنائية، لأن غالبية رجال البحر كانوا يحترمون سفن الحجاج. هذا ما تؤكده ضمنيا رحلة ابن جبير حيث لم يرد فيها ذكر لخطر القرصنة. على العكس من ذلك، فإن الانطباع الذي نخرج به من قراءة الرحلة هو وجود حرية في الملاحة تقابلها سواحل مسالمة مرحبة بالقادمين تُجاراً ومسافرين.

* * *

لنعد الآن إلى رحلة ابن جبير في طريق عودته لإثبات شهادتين لهما أهميتهما في إعطائنا صورة أخرى من صور التسامح بين المسلمين والمسيحيين في ذلك العصر.

حجاج الغربين الإسلامي والمسيحي على متن سفينة واحدة

لقد عرج ابن جبير، في طريق عودته إلى بلاده بعد أداء الفريضة، على بلاد العراق والشام، وتوجه إلى عكة ثم إلى صور لانتظار مركب في اتجاه الغرب الإسلامي. لكن بعد وصول المركب، وكان متوجها إلى بجاية، وجده صغيرا غير قادر، في نظره، على مواجهة أمواج البحر. فقرر العودة إلى عكة. هنا، وجد مركبه المفضل، وكان قصده مسّينا بصقلية. لكن الحجاج المسلمين الذين أبحروا معه، ويقدر عددهم بحوالي خمسين حاجّاً، لم يكونوا وحدهم هذه المرة، إذ أبحر معهم عدد كبير من الحجاج المسيحيين لبيت المقدس، قدّر ابن جبير عددهم، مبالِغاً، بألفي حاج. يقول ابن جبير:

> «وفي يوم السبت الثامن والعشرين لجمادى المذكورة، والسادس لأكتوبر (1184م)، صعدنا إلى المركب، وهو سفينة من السفن الكبار، بمنة الله على المسلمين بالماء والزاد، وحاز المسلمون مواضعهم بانفراد عن الإفرنج، وصعده من النصارى المعروفين بالبلغريين، وهم حجاج بيت المقدس، عالم لا يحصى ينتهي إلى أزيد من ألفي إنسان[22]».

وهكذا فإن حجاج الغربين الإسلامي والمسيحي أبحروا معا على متن سفينة واحدة للعودة إلى ديارهم. حقا، لم يكن هناك اختلاط بين الطرفين. فقد اتخذ

(21) الاعتبار، تحقيق وتقديم قاسم السامرائي، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط 1، 1987، ص 104.

(22) رحلة ابن جبير، م.س.، ص 283.

المسيحيون من السفينة مكانا خاصاً بهم والمسلمون مكانا آخر. ومع ذلك، فإنها ظاهرة لافتة للنظر ورائعة في نفس الوقت أن نجد أتباع ديانتين سماويتين كريمتين يسلمون أمرهم إلى ذات الإله الواحد على متن مركب واحد في رحلة غير مأمونة العواقب بالنظر إلى أهوال البحر، وهذا في الوقت الذي كان القتال يدور باسم هاتين الديانتين على بعد مقربة من مكان إقلاع السفينة. وطوال الرحلة لم يسجل لنا ابن جبير وقوع أي اصطدام، أو صدور أي كلام مشين، من سبّ وتجريح وتحقير، سواء من هذا الطرف أو ذاك. على العكس من ذلك، وفي اللحظات الحرجة، عندما كان البحر يضطرب، وخطر الموت يهدد الجميع، دون التمييز بين أتباع يسوع أو أتباع محمد، كانت تحدث مبادرات تلقائية من التعاطف والتعاون.

هذا التعايش الودي زاده روعةً احتفالٌ دينيٌّ أقامه الحجاج المسيحيون فوق ظهر المركب يوم فاتح نوفمبر 1184م استمر إلى الفجر على مرأى ومسمع من الحجاج المسلمين ؛ وصفه ابن جبير بقوله :

«وفي ليلة الخميس الرابع والعشرين لرجب المذكور، وهو أول يوم من نونبر العجمي، كان للنصارى عيد مذكور احتفلوا له في أسراج الشمع، وكاد لا يخلو أحد منهم، صغيرا أو كبيرا، ذكرا أو أنثى، من شمعة في يده، وتقدم قسيسوهم للصلاة بهم في المركب، ثم قاموا واحدا واحدا لوعظهم وتذكيرهم بشرائع دينهم، والمركب يزهر كله أعلاه وأسفله سُرُجاً متقدة، وتمادينا على تلك الحالة أكثر تلك الليلة»(23).

لا نجد في هذا الوصف ما يدل، من قريب أو بعيد، على ازدراء أو احتقار للطقوس المسيحية الدينية، مما يعني أن ابن جبير، وإن كان فقيها متدينا، لم يكن متعصِّبا للدين تعصُّبا أعمى ؛ ولعله كان يرى في المسيحيين مؤمنين ضلُّوا، لكن يبقى لهم احترام أهل الكتاب.

إغاثة ملك صقلية للحجاج المسلمين

في ذلك الجو من التسامح واحترام الآخر، تابع المركب الجنوي رحلته في اتجاه صقلية. والواقع أن رحلة هذا المركب طالت حتى خرجت عن المعتاد بسبب معاكسة

(23) نفسه، ص 286.

الرياح والأمواج، إلى أن انتهى الحال إلى تهشمه في مضيق مسينا وإشراف ركابه على الغرق. لكن الذي يهمنا هو هذه الشهادة التي تركها لنا ابن جبير عن حسن المعاملة التي لاقاها، هو ومن معه من الحجاج المسلمين، من طرف ملك صقلية وليم الثاني الملقب بالطيب (1166م ـ 1189م) الذي لم يكتف بالخروج بنفسه للإشراف على عملية الإغاثة، بل لم يبخل كذلك بتقديم مساعدته المادية لإنقاذ الحجاج المسلمين. فقد شاهد فقراء منهم يتطلعون إلى الزوارق المغيثة ولا شيء بأيديهم يمكنهم من النزول فيها، وبخاصة أن أصحابها أغلوا على الركاب في تخليصهم. فلما علم بحالهم أمر لهم بمائة رباعي من سكنه ينزلون بها، وبذلك خلص جميع المسلمين بسلام.

هنا، لابد من التذكير بأن العلاقات الودية كانت قائمة وقتذاك بين صقلية والمغرب. فقد كان من الطبيعي أن يعمل وليم الثاني على التقرب من الموحدين الذين كانوا في أوج عظمتهم، وهذا في الوقت الذي كان مشغولاً بالموقف العدائي للبزنطيين الذين كانوا يحلمون باسترجاع إيطاليا الجنوبية. من جهتهم، كان الموحدون في حاجة إلى توطيد هذه العلاقات بسبب انشغالهم بمشاكل إسبانيا وإفريقية، هذا فضلاً عن رغبتهم في تنشيط الحركة التجارية، لاسيما وأن تونس كانت وقتذاك تستورد من صقلية كمية كبيرة من القمح وتبيع للسفن الصقلية زيوتها. لهذه الأسباب انفتحت صفحة من العلاقات الودية والتجارية بين الطرفين منذ 1181م، وهي السنة التي تم فيها التوقيع، في پالرم، على معاهدة سلم وتجارة بين البلدين لمدة عشر سنوات(24).

في سياق تعزيز هذه العلاقات الودية تدخل إذن مبادرة وليم الثاني الإحسانية تجاه حجاج الغرب الإسلامي. بيد أن هذا لا ينفي وجهها الإنساني الذي لابدَّ وأن يكون قد أعطاه صورة أخرى في نظر المسلمين، صورة الرجل المتحفز لفعل الخير والإغاثة، وهيأ له بذلك الاحترام والتقدير في نفوسهم. بالفعل، فإن ابن جبير، الذي سبق أن أبدى تذمره من المعاملة القاسية التي لاقاها في الإسكندرية على يد رجال الجمارك المصريين(25)، أظهر إعجابه بعاطفة الملك الصقلي، بل واعتبر وجوده في مسينا رحمة للمسلين. يقول ابن جبير:

«ومن جملة صنع الله عز وجل لنا، ولطفه بنا، في هذه الحادثة،

(24) M. Amari, «Extrait du voyage en Orient de Mohammed Ibn-Djobeïr», Journal Asiatique, 4e série, T VII, Paris, Mars 1846, p. 232 sq.

(25) رحلة ابن جبير، م.س، ص.13.

كون هذا الملك الرومي حاضرا فيها، ولولا ذلك لانتهب جميع ما في المركب انتهابا، وربما كان يستعبد جميع من فيه من المسلمين، لأن العادة جرت لهم بذلك، وكان وصول هذا الملك لهذه البلاد، بسبب أسطوله الذي ينشئه، رحمة لنا، والحمد لله على ما منّ به من حسن نظره الكفيل بنا»(26).

خاتمة

تلك كانت بعض الملاحظات والانطباعات التي تثيرها رحلة ابن جبير فيما يخص الموضوع الذي يهمنا، ومنها نخرج ببعض الاستنتاجات :

• أولا، إن حجاج الغرب الإسلامي لم يكونوا يجدون غضاضة في التوجه إلى الديار المقدسة على متن سفن تابعة للغرب المسيحي.

• ثانيا، إن علماء الإسلام، أو طائفة منهم على الأقل، أقروا هذه العادة، ولو بتحفظ، مستندين في ذلك إلى قاعدة أخف الضررين، ممّا له دلالته الرمزية على موقف التسامح والتكيُّف مع الظروف، الشيء الذي غالبا ما يتجاهله البعض في الأحكام الصادرة ضد الإسلام.

• ثالثا، إن المشاحنات على ساحة المعركة لم يكن لها أثر سلبيٌّ عند الاحتكاك الشخصيِّ بين المسلمين والمسيحيين. فعلى متن مركب واحد أبحر حجاج الغربين الإسلاميّ والمسيحيّ للعودة إلى ديارهم في رحلة سادها روح التسامح واحترام الآخر، مما يدفعنا إلى التحفظ من بعض التعميمات الجاهزة التي تصور المسلمين والمسيحيين أعداء الدّاء يفكرون دائما من خلفية الصراع الديني والإيديولوجي ومن خلفية الحروب والتوتُّرات السياسية.

• رابعا، إن العواطف الإنسانية كانت تفرض نفسها على الاعتبارات الأخرى. وإن الذي يستوقفنا أكثر من أي شيء آخر، في تلك العصور الوسطى، التي يقال إنها كانت خاضعة لأعراف وأمزجة خاصة موغلة في الظلمة، تلك العاطفة الكريمة التي كانت تدفع بعض الحكام المسيحيين أو المسلمين إلى التدخل لإنقاذ السفن المنكوبة في عرض سواحل ممالكهم، ومساعدة ركابها على النجاة وصيانة أمتعتهم، بغض النظر عن دينهم أو لونهم مما يخجل معه المعاصرون اليوم فيما يرتكبونه من جرائم على ساحة القتال.

(26) نفسه، ص 295 ـ 296.

مسألة بناء ٱلْكنائس بالمغرب الأقصى
خلال عصر المرابطين
(من منتصف القرن 11 إلى منتصف القرن 12 م)

إبراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب ـ مكناس

من بين القضايا المبهمة في تاريخ علاقات الغرب الإسلامي مع الغرب الأوروبي المسيحي الوسيط، مسألة بناء الكنائس المسيحية بالمغرب الأقصى. فالمصادر العربية لم تقدم سوى إشارات باهتة حول مسألة اعتبرتها من المسائل التي تدخل في عالم «دار الحرب»، مع ماكان يثيره مفهوم دار الحرب عامة، والكنيسة خاصة، من تشنج في نفسية المؤرخ المغربي. وحتى بعض الروايات «المفصلة» التي قد يعثر عليها الباحث أحيانا في ثنايا المصادر، فإنها لم تسلم من العيوب. ذلك أنها استعملت كورقة للتشهير بالدولة المرابطية من طرف المؤرخين الذين جاؤوا على أنقاضها باعتبار أن التعامل مع «الأفرنج» في عقر «دار الإسلام» يعد نقيصة من نقائص هذه الدولة. لذلك جاءت الأخبار بصدد بناء الكنائس في سياق مفهوم قَدْحِي واضح البصمات.

أما المصادر والوثائق المسيحية، فهي متوفرة نسبياً. لكن قراءة أولية فيها تجعل الباحث يستشف ما تحويه من مبالغات وشطط ينم عن التعصب وتحريف الحقائق أحيانا. وحسبنا أنها تستعمل مصطلح les infidèles للتعبير عن مسلمي المغرب الأقصى، ومن ثم تبدأ النظرة العدائية(1).

(1) ذلك ما نلاحظه في كتاب مارمول الذي ينعتهم بالكفار، ويشوه الكثير من الحقائق التاريخية؛ انظر : إفريقيا، الترجمة العربية، طبعة الرباط، 1988 ـ 1989، ج 2، ص 56.

رغم هذه المثالب والنقائص من هذا الجانب أو ذاك، يمكن استغلال النصوص المتوفرة بعد لَمِّ شتاتها، وتعريتها مما علق بها من عيوب، ووضعها في إطارها الصحيح، ثم الاستعانة ببعض الدراسات الحديثة، والاسترشاد ببعض النصوص النوازلية التي قد تضيء الزوايا الغامضة من مسألة بناء الكنائس بالمغرب الأقصى.

من المعلوم أن عدد المسيحيين بالمغرب كان قد تضاءل بشكل كبير قبل العصر المرابطي حتى كاد يسير نحو الاِندثار(2). فحسبما يستشف من بعض الإشارات التاريخية، بقيت أقلية صغيرة من السكان تدين بالنصرانية في بعض الجهات من المغرب بعد الفتح الإسلامي، فضلا عن مجموعة من النصارى الذين التحقوا بهم بعد فتح الأندلس(3). ومن بين هذه الجهات نذكر تامسنا(4) وفاس(5)، بالإضافة إلى بعض المناطق الجبلية الوعرة. غير أن المولى ادريس حصد شوكتهم، وأجبرهم على دخول الإسلام طوعا أو كرهاً. ومع ذلك ظلت مجموعة من النصارى متواجدة إلى حدود منتصف القرن 5 هـ (11م) ؛ إذ يشير البكري(6) إلى وجود طائفة مسيحية بمدينة تلمسان.

وخلال الاجتياح المرابطي، لم تسجل المصادر أي اصطدام مع الطوائف المسيحية ؛ مما يبعث على الظن أن عددهم ظل قليلًا. وهذا ما جعل ابن عذاري(7) يعتبر الأمير المرابطي علياً بن يوسف أول من أدخل الروم إلى المغرب.

والواقع أن قيام الدولة المرابطية تزامن مع تكاثر عدد المسيحيين عن طريق جلبهم كمرتزقة في الجيش المرابطي أو عن طريق نفيهم من الأندلس نحو المغرب، ناهيك عن أسرى الحروب الذين استقروا في ربوع المغرب. وقد بدأ استعمال النصارى في صفوف الجيش المرابطي منذ عهد يوسف بن تاشفين الذي اشترى منهم عدداً

(2) Terrasse, **Histoire du Maroc des origines à l'établissement de protectorat**, Casablanca, 1946. T 1, p. 201.

(3) Dufourcq, «Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du 13e siecle», **Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb**, Juillet 1968. N° 5, p. 41.

(4) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، طبعة الرباط، 1973، دار المنصور للطباعة والوراقة، ص. 20.

(5) الجزنائي، **جني زهرة الآس في مدينة فاس**، طبعة الرباط، 1967، المطبعة الملكية، ص. 23.

(6) **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، نشر دي سيلان، طبعة الجزائر، 1911، ص. 76.

(7) **البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق س. كولان وبروفنسال، طبعة بيروت 1980، ط 2، ج 4، ص. 102.

يناهز 240[8]، واستمرّ استقدامهم في عهد ابنه علي[9] ثم حفيده تاشفين الذي صحب معه من غزواته لإسبانيا نحو أربعة آلاف مسيحي[10].

وشكل أسرى الحروب رافداً آخر من روافد تواجدهم بالمغرب الأقصى. ولا غرو، فمعركة الزلاقة وفرت عدداً هائلا من الأسرى المسيحيين الذين بلغ عددهم نحو عشرين ألف نقلوا جميعاً إلى برّ العدوة[11]. وحينما تمت محاصرة طليطلة، رجع الجيش المرابطي محملا بالغنائم والأسرى[12]. ويبدو أن عددهم كان من الكثرة ما جعل المرابطين يبيعونهم بثمن زهيد في الأسواق بعد غزوة شنترين[13].

وتمثلت أهم مراكز التجمعات النصرانية في العاصمة مراكش على الخصوص، حيث اضطلعت الحاميات المسيحية بدور الحرس الأميري، ووصل عددها في أواخر العصر المرابطي إلى أربعة آلاف[14]. كما وجدت جالية مسيحية مهمة في مكناسة بلغت نحو ثلاثة آلاف تكونت من النصارى المبعدين من الأندلس[15]. واستقبلت سلا بدورها طائفة من هؤلاء المبعدين[16]. كما وجدت أعداد هامة منهم بمدينة فاس[17]. ومن المرجح أن تكون مجموعات أخرى من المسيحيين قد استقرت بمختلف المدن المغربية بسبب هذه الظروف أو تلك.

يتضح من حصاد هذا المسح التاريخي أن عدد المسيحيين قد تكاثر خلال الحقبة المرابطية، الأمر الذي كان يستدعي بناء كنائس لإقامة شعائرهم الدينية. فهل تم لهم ذلك ؟ ذلك ما نحاول الإجابة عنه في هذه الورقة.

(8) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء، 1979، دار الرشاد الحديثة ـ مطبعة النجاح الجديدة، ص. 25

(9) ابن عذاري، **م.س.**، ج 4، ص. 84.

(10) مؤلف مجهول، **الحلل**، ص. 131.

(11) مارمول، **م.س.**، ج 2، ص. 56.

(12) **نفسه**، ج 1، ص. 311.

(13) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، طبعة البيضاء، 1978، (ط 7)، ص. 247.

(14) مؤلف مجهول، **الحلل**، ص. 131.

(15) ابن عذاري، **البيان المغرب**، القسم الخاص بالموحدين، تحقيق مجموعة من الأساتذة، طبعة 1985، بيروت ـ دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء ـ دار الثقافة، (ط 1)، ص. 24.

(16) مؤلف مجهول، **الحلل**، ص. 90.

(17) الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، طبعة الرباط، 1980، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة، ج 1، ص. 201.

إن المعلومات التي نتوفر عليها حول الكنائس المسيحية بالمغرب خلال العصر الوسيط عموماً، والمرابطي على وجه الخصوص، تتسم بالغموض كما لاحظ ذلك أحد الدارسين[18]. ويعزى ذلك إلى ضبابية بعض النصوص وعدم وضوحها. فإذا كان البكري[19] قد أشار إلى وجود كنيسة مسيحية في تلمسان حوالي منتصف القرن 5 هـ (11م)، إذ وصف المدينة بأن «بها كنيسة معمورة»، فإن شهادة الحميري[20] حول وجود كنيسة في سبتة شهادة يغلب عليها طابع التعميم، ولا تمكّن من تأطير الفترة التاريخية التي تم فيها تأسيسها.

وبالمثل، فإن التنظيم الكنسي بمراكش العاصمة يظل بدوره محاطا بسياج من الإبهام رغم توفر بعض النصوص المتناقضة. فثمة روايات تؤكد أن المسيحيين سواء تعلق الأمر بأهل الذمة المبعدين من غرناطة وإشبيلية إلى المدن المغربية، أو بالحاميات العسكرية الإفرنجية التي كانت تقيم بالعاصمة ثم سُمح لهم بتشييد الكنائس في المناطق التي استقروا بها، كما سمح لهم بإقامة شعائرهم الدينية. وفي هذا الصدد أورد الونشريسي[21] فتوى أفتاها الفقيه ابن الحاج قاضي المرابطين تسمح للنصارى ببناء الكنائس في مناطق إقامتهم شريطة أن لا يضربوا النواقيس. وقد أسس فتواه على حجة أن هؤلاء النصارى معاهدون، مما يقتضي الاستمرارية فيما سلف لهم من العهد والعقد للذمة. وتزكي هذه الفتوى رواية أخرى وردت عرضا وبكيفية عفوية عند البيدق[22] رفيق المهدي بن تومرت يذكر فيها أنه في سنة 550 هـ/1155 م أي نحو تسع سنوات بعد سقوط دولة المرابطين قام الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي «بغرس بحيرة أمام شنطلونية». ومصطلح «شنطلونية» هذا هو تعريب لأسر كنيسة قديمة عرفت باسم «القديسة أوليلة» أو «سانت أوليلة» ومن تم فهو تحوير لاسم Saint

(18) Godard, **Description et histoire du Maroc**, Paris-Madrid-Alger, 1860, T. 1. p. 319.

(19) **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، ص. 76.

(20) **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت، 1984 (ط 2)، ص.303.

(21) **المعيار المعرب**، تحقيق مجموعة من الباحثين، نشر وزارة الأوقاف المغربية ـ طبعة بيروت 1981، دار الغرب الإسلامي، ج 2، ص. 215، 241. وهذا نص الفتوى :
«هؤلاء النصارى وصفوا بالمعاهدين، وذلك يقتضي بثبوتهم على ما سلف لهم من العهد والعقد من الذمة، والوفاء لهم واجب، مباح لكل طائفة منهم بناء بيعة واحدة لإقامة شريعتهم، ويمنعون من ضرب الناقوس لأن أمير المومنين أمر بنقلهم من جزيرة الأندلس للتوق منهم والحذر للمسلمين».

(22) **أخبار المهدي بن تومرت**، تحقيق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، 1986، ص. 114.

Eulalie[23]. ومما يؤكد ـ في اعتقادنا ـ صحة هذا التحوير أن البيدق كان ينطق السين العجمية بالشين. مصداق ذلك نطقه لمصطلح «السنيور» «بالشينيور»[24]، مما يدل على أن شنطلونية هي Saint Eulalie. وإذا صحّ هذا الاستنتاج، فإن للنص دلالة عميقة على وجود كنيسة بمراكش خلال العصر المرابطي.

يضاف إلى ذلك رواية مسيحية لا تقل عنها أهمية وردت في «أخبار الأمبراطور الفونسو السابع»[25]، مفادها أنه بعد استيلاء الموحدين على مراكش سنة 541 هـ/1146 م، رجع إلى طليطلة عدد من النصارى الذين استخدموا في الجيش المرابطي صحبة قساوستهم. وهذه الرواية تتكامل مع رواية عربية تذكر أنه بعد استيلاء عبد المومن ابن علي على مراكش ودخولها عنوة، خيّر أهل الذمة بين الإسلام أو القتل أو الرجوع إلى الديار الأفرنجية[26]. وبما أن الحاميات المسيحية كانت قد قدمت له العون أثناء حصاره لمراكش[27]، فليس من المستبعد أن يكون قد أخلى سبيلها للرجوع سالمة إلى أوطانها. بيد أن ما يهمنا من هذه الرواية هو تأكيدها على عودة أسقف مسيحي مع مجموعة من النصارى إلى ديارهم بإسبانيا. فإذا صحّت هذه الرواية، فمعنى ذلك أن كنيسة مراكش عرفت تنظيما كنسيا على غرار الكنائس النصرانية في باقي مدن المغرب الأوسط والأدنى كما تثبت ذلك الوثائق التي نشرها Mas-Latrie[28].

ومع أن بعض الباحثين[29] سلّموا بهذه الحقيقة، حتى أن Dufourcq اعتبر ذلك «انبعاثا للكنيسة المغربية القديمة» قاصدا بذلك الفترة ما قبل الإسلامية، فإن

(23) نفس المصدر والصفحة، انظر هامش 4. وكان الأستاذ برؤنسال قد تنبّه إلى هذا التحوير في تحقيقه لهذا المصدر ووافقه على ذلك Deverden، انظر كتابه : Marrakech des origines à 1912, Rabat, 1959, T. 1, p. 19.

(24) انظر «البيدق»، م.س.، ص. 69.

(25) انظر عند : De Genival, «L'église chrétienne de Marrakech au 13° siècle», Hespéris, 1927, p. 73.

(26) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، نشر المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ج 5، ص. 281.

(27) مؤلف مجهول، الحلل، ص. 138.

(28) انظر مثلا :
Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge, T.2, p. 1, 5, 7.

(29) Coissac de Chauvebière, Histoire du Maroc, Paris, 1931, Payot, p. 191.

هذه الروايات على أهميتها لا تسمح بالحسم في الموضوع. فمن الممكن أن يكون الأسقف الذي أشارت إليه الروايات المسيحية والذي عاد مع مجموعة من النصارى إلى الديار الأفرنجية سنة 541 هـ هو «ميقائيل بن عبد العزيز» من أهل الذمة الأندلسيين الذين تم نفيهم إلى المغرب حيث استوطن في فاس مدة 11 سنة (من 1126 إلى 1137 م)(30). ومن المحتمل كذلك أن تكون شنطلونية مجرد كنيسة قديمة سُمح باستغلالها كمكافأة من طرف الأمير المرابطي لحرسه المسيحي على الخدمات التي كان يقدمها له، ولا يتعلق الأمر ببناء كنيسة جديدة. ومما يدعم ما نذهب إليه حول عدم بناء كنيسة جديدة، إجماع المصادر العربية على أن أول كنيسة بنيت بمراكش، كانت من طرف الخليفة الموحدي المامون(31) وإن كانت قد خالفت المصادر المسيحية التي ترجع بناء أول كنيسة بالمغرب إلى عهد يعقوب المنصور الذي بني للحرس النصراني حسبما يذكره مارمول(32) كنيسة «يذهبون إليها للاستماع إلى القداس» دون الِاطمئنان إلى رواية مسيحية أخرى نعتبرها خرافية حيث تشير إلى أن إعدام المبشرين المسيحيين المعروفين بآسم Les frères mineurs وما سلّطه الله من مصائب على المغرب عقب هذا الإعدام جعل الخليفة الموحدي يبرئ ذنوبه بتشييد كنيسة مسيحية !!

ومما يدعم تخريجنا السابق حول عدم سماح المرابطين ببناء كنائس فتوى أجاب بها القاضي ابن ورد وفقهاء غرناطة عن استفتاء الأمير المرابطي علي بن يوسف حول عدة قضايا تهم النصارى المبعدين نحو مدينة مكناسة، منها طلبهم تشييد كنيسة، فكان جواب ابن الورد واضحا وصريحا ومتضمنا قرار عدم السماح لهم بذلك ؛ «اللهم إلا أن يقيم كل إنسان منهم شريعته في داره» حسب تعبيره(33). معنى ذلك أن المسيحيين أجبروا على ممارسة شعائرهم الدينية داخل منازلهم، وهو ما تؤكده فتوى أخرى وردت حول رجل وجد في منزله حجرة تشتمل على صليب ونسخة من الإنجيل وعصاً إلى غير ذلك من الأشياء التي توجد عادة في الكنيسة(34). ولعلّ هذه

(30) Dufourcq, «Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du 13e siècle», p. 45.

(31) ابن أبي زرع، م.س.، ص. 250؛ الناصري، **الاستقصا** ، طبعة البيضاء، 1954، ج 2، ص. 237.

(32) **إفريقيا**، ص. 50.

(33) انظر نص الفتوى عند الونشريسي،م.س.، ج 8، ص. 58–59.

(34) انظر نص النازلة وجوابها في : **نوازل ابن رشد**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم ك 731، ص. 78–79.

الفتوى تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أنه لم يسمح للنصارى ببناء كنائس أو ممارسة شعائر دينهم خارج نطاق منازلهم.

إلى جانب ذلك، ثمة قرائن أخرى تدعم هذا الاتجاه. فمن المعلوم أن بابوات روما كانوا يبعثون برسائل وبراءات إلى أساقفة الكنائس المسيحية الموجودة في دول الغرب الإسلامي كالدولتين الزيرية والحمادية. وقد جاء في الوثائق التي نشرها Mas-Latrie عدة مراسلات من طرف البابا ليون التاسع إلى توماس أسقف افريقية بتاريخ 17 دسمبر 1053(35). كما وردت رسالة من البابا جريجوري السابع إلى أسقفية قرطاجة بتاريخ 16 دسمبر 1073 م(36). كما بعث نفس البابا برسالة إلى الأمير الحمادي الناصر بن علناس يشكره فيها على اعتنائه بالرعايا المسيحيين(37) في حين لا نعثر على أي رسالة وجهت إلى إحدى الأسقفيات سواء في مراكش أو غيرها من المدن المغربية الأخرى التي كان يقيم فيها النصارى كمكناسة وسلا وفاس، مع العلم أن رسائل بابوية أخرى بعثت فيما بعد لبعض الخلفاء الموحدين(38). فلماذا لم يُرضِ الأمراء المرابطون حامياتهم العسكرية ببناء كنائس لممارسة شعائرهم الدينية رغم ما قدّموه لهم من خدمات عسكرية ؟

إن الجواب على ذلك يسمح بفرضيتين :

•الأولى، وهي أن العناصر المسيحية التي كانت تشكل العناصر الأساسية في الجيش المرابطي تكون قد اعتنقت الإسلام إما اقتناعا أو تمويها حفاظاً على مصالحها(39)، فلم تطالب ببناء كنائس إذ لم تكن مرتبطة بأي جهة أو دولة تمثل السلطة الدينية في الغرب المسيحي.

•أما الثانية وهي الأرجح، فترجع إلى تشدّد الفقهاء المرابطين الذين اعتبروا أن مسألة بناء كنائس يمكن أن يفتن المغاربة عن دينهم، وهو ما يفسّر سماح الفقيه ابن

(35) .Traité de paix..., T. 2, p. 1

(36) .Ibid, p. 5

(37) .Ibid, p. 7

(38) مثل رسالة جريجوري التاسع إلى الخليفة الموحدي الرشيد. انظر :
Mas-Latrie, op. cit., p. 11, 12.

(39) منذ هذه الفترة بدأت تظهر العقود النموذجية التي تكتب لمن اعتنق الإسلام من النصارى وهذا ما نجده مثلا في كتاب المقصد المحمود للجزيري المتوفى سنة 585 هـ. وتوجد نسختان منه في الخزانة الحسنية بالرباط رقم 5221 و12661.

الورد على إقامة شعائرهم داخل منازلهم. وإذا كان الفقيه ابن الحاج[40] قد سمحت فتواه ببناء كنائس، فيجب أن تأخذ بعين الاعتبار أن هذا الفقيه كان متفتحا ومسايرا لتغيرات الواقع؛ لذلك غالبا ما اتسمت فتاويه بالمرونة. غير أن المدّ العام كان يجنح نحو التشدّد ضد بناء الكنائس، وهو ما يفسر لماذا لم تؤخذ فتواه بعين الاعتبار.

وعلى كل حال، فإن قرار منع بناء الكنائس لا يعني بأي حال من الأحوال ما ينمّ عن تعصّب المرابطين وعدم تسامحهم مع المسيحيين. فالواقع يثبت صورا عديدة من التسامح[41]، ولم يكن هذا القرار سوى انعكاس لروح المحافظة التي تميّز بها الفقهاء الذين كانت تحدوهم الخشية من كل قرار يقلب الشيء إلى ضده، خاصة أن النصارى الذين تعلقت الفتوى بهم كانوا قد أساؤوا إلى المسلمين، ونقضوا عهدهم حينما حاولوا التآمر مع ألفونسو السابع لتسهيل مهمته في الاستيلاء على غرناطة[42]، في وقت كان الصراع على أشده بين الإسلام والمسيحية. ونعتقد أن موقف الفقهاء لا يعكس تماما موقف المجتمع.

---

(40) للفقيه ابن الحاج نوازل جمعها في كتاب لم ينشر بعد، وقد سبق أن نبهنا إلى قيمة هذا الكتاب وما يحتويه من نصوص غاية في الأهمية حول الاقتصاد والمجتمع في المغرب الإسلامي. انظر لصاحب هذا البحث : «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية مادته التاريخية»، مجلة **المناهل**، عدد 39، دجنبر 1990، ص.114–129.

(41) انظر لصاحب هذا البحث : **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، أطروحة جامعية لنيل دكتوراه الدولة نوقشت بكلية الآداب بمكناس سنة 1991 (مرقونة)، ج 2، ص. 416 وما بعدها.

(42) ابن الخطيب، **الاحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة 1974، ج 1، ص. 119؛ وكذلك ابن عذاري، م.س.، ج 4، ص. 72–73؛ والنباهي، **المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**»، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت 1980 ـ دار الآفاق الجديدة، ص.99.

علاقة الأندلس بمملكة قشتالة

من خلال الأقليات (أهل الذمة) إلى القرن السابع الهجري

عصمت دندش

كلية الآداب ـ الرباط

نقصد بالأقليات أهل الذمة من النصارى واليهود الذين عاشوا في الأندلس بعد الفتح، خصوصا النصارى الذين عرفوا بالمعاهدين أو المستعربين والأقليات المسلمة التي لم تغادر المدن الإسلامية التي سقطت والذين عرفوا بالمدجنين. ولقد استعملت مصطلح **الأقليات** تجاوزا، فهذا مصطلح حديث لم يكن معروفا في الإسلام ولم يستعمله المسلمون وإنما أطلقوا مصطلح **أهل الذمة** أو **أهل الكتاب** كما جاء في «**القرآن الكريم**» والسنة النبوية الشريفة. وقد شاع هذا المصطلح بين المسلمين وصارت في كتب الفقه أبواب خاصة تتعلق بأهل الذمة ومعاملاتهم، وقد استعمل أيضا في الأندلس ثم غلب عليه مصطلح **النصارى المعاهدين** أو **المستعربين** في بعض الأحيان.

وموضوع العلاقات بين الجانب المسلم والجانب المسيحي في الأندلس من خلال الأقليات لم يظفر باهتمام وعناية الباحثين إلا قليلا. وربما يرجع ذلك إلى قلة المصادر التي تعين الباحث في تناول مثل هذه الموضوعات أو إلى الإفتقار للأدوات والوثائق أو إلى صعوبة الحصول عليها من المصادر الأصلية كالكنائس والأديرة.

وقد اهتم الباحثون الإسبان بنشر العديد من البحوث والكتب التي تتناول الفترة الإسلامية. ومن أوائل الباحثين الذين اهتموا بالتأريخ لأوضاع المستعربين أو المعاهدين فرانسسكو سيمونت في كتابه **Historia de los Mozarabes**، وايسدور دي

لا كاخيجاس في كتابه من مجلدين Los Mozarabes، والمستعرب المعروف آنخل جونثالث بالنثيا الذي قام بنشر عدد كبير من الوثائق تبلغ 1175 وثيقة في أربعة مجلدات تتعلق بمستعربي طليطلة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر. وهذه الوثائق عبارة عن عقود بيع وشراء ومزارعات ورهون ووصايا وعقود زواج ومواريث وأحباس على كنائس وأديرة، ومن الملاحظات المهمة والجديرة بالتوقف عندها هو أن مستعربي طليطلة كانوا يكتبون هذه الوثائق باللغة العربية التي استمر استخدامها بعد سقوط طليطلة بنحو ثلاثة قرون، مما يؤكد التأثر الكبير بالثقافة العربية. كما اهتم ليڤي بروڤنسال في كتابه **Histoire de l'Espagne Musulmane** بدراسة المستعربين في الأربعة قرون الأولى للحكم الإسلامي في الأندلس. وصدر للدكتور هارفي عن مطبعة شيكاغو سنة 1990 كتابه : **Islamic Spain 1250-1500**. وقد تعرض في عدة فصول منه للمدجنين وأوضاعهم في قشتالة وأراجون وبلنسية وبزة وفي الأندلس بعد سقوط مملكة غرناطة. ويتناول المؤلف في كتابه التجارب الاجتماعية والسياسية والدبلوماسية والثقافية لكل من مملكة بني نصر في غرناطة وجماعات المدجنين المبعثرة في أنحاء شبه الجزيرة الإيبرية.

ومن الجانب العربي، اهتم الدكتور حسين مؤنس والأستاذ محمد عبد الله عنان من خلال كتاباتهما عن تاريخ الأندلس، اهتما بالتعرض لدراسة النصارى المعاصرين أو المدجنين، ولكن الدراسة التي خصصت لدراسة النصارى المعاهدين رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة القاهرة سنة 1983 للسيد عبادة عبد الرحمن كحيلة. وأعتقد أن هناك أبحاثا وكتبا تتعلق بهذا الموضوع، في جانب ما، صدرت في السنوات الأخيرة لم يتيسر لي الإطلاع عليها.

ولاشك أن العلاقات بين الطرفين الإسلامي والمسيحي في الأندلس كانت تنطلق من تاريخ مشترك ومصالح سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متبادلة. فالتعايش الذي دام عدة قرون خلق من شبه الجزيرة الإيبيرية مجتمعا جديدا وصارت فيه للأندلس شخصية متميزة حتى ليبدو من القسوة والحيف الادعاء بأنه كان مجتمعا بربريا خالصا أو عربيا خالصا أو إيبريا خالصا. وإنما امتزجت كل هذه العناصر وتشابكت الأنساب وكونت أجيالا تجمع بين كل هذه الأجناس والطوائف، امتزجت دماء المسلمين بدماء النصارى بالمصاهرة سواء على المستوى الرسمي أو الشعبي : فجل أبناء الأمراء والخلفاء كانوا أمهات أولاد من أصل نصراني، وتزوج المنصور بن أبي

عامر من تيريزا ابنة برمند بن أردون ملك ليون[1] ومن ابنة شانجة بن غرسية ملك نافار التي أسلمت وتسمت باسم عبدة وانجب منها ابنه عبد الرحمن الذي عرف بشنجول[2]. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، حتى أن كثيرا من الأسر كانت تضم أقارب نصارى وأقارب مسلمون وكانت العلاقات الاجتماعية بين أهل الذمة والمسلمين داخل المدن الإسلامية عادية، بل لقد اختلطت العادات بينهم فكانوا يحتفلون معهم بأعيادهم ويأكلون طعامهم، ومع أن بعض الناس كان يجد حرجا في ذلك حتى أنهم كانوا يسألون الفقهاء من حين لآخر عن جواز أكل طعام أهل الذمة فكانوا يفتون بإباحة مشاركة طعامهم استنادا إلى قول الله تعالى : ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم﴾ ولا يشترط في ذلك موافقة ذكاتهم لذكاتنا[3]. وارتوت أرض الجزيرة الإيبيرية بدماء الطرفين، إذ كانت العوامل القومية والدينية تشتد حينا وتخبو حينا تبعا لتطور الحوادث والمحرك لتأجيج هذه الصراعات التي من الممكن اعتبارها أشبه بالحروب الأهلية كانت تنتهي بتغلب الفئة المدعمة من الفقهاء في شكل جهاد أو من الفئة المدعمة من الكنيسة في شكل حروب صليبية عرفت فيما بعد بحرب الاسترداد. فالتعصب القومي أو الديني لم يكن ليظهر إلا بتحريض من الطرفين الفقهاء أو القساوسة، وعلى رأسهم بابا روما الذي وضع الحروب الصليبية من أوليات مهامه. وكانت البابوية تملك الورقة التي تسير بها ملوك النصارى وتحرض رعاياهم عليهم وهي التلويح بالحرمان الكنسي أو إصدار صكوك الغفران. ولاشك أن هؤلاء الملوك كانوا يعون ما يحل بهم : إذا أصدر البابا قرار الحرمان، فمعناه الموت الأدبي والعزلة الإجبارية بعدم تعاون رعاياه معه. لذلك فإن التلويح بهذا الحق البابوي جعل ملوك النصارى في الغالب يعملون بتوجيه الكنيسة دون مراعاة لمصالحهم القومية. ويبدو ذلك واضحا في وقت الأزمات أو الثورات أو عقب سقوط دولة وقيام دولة أخرى[4]. ولاشك أن كلا الجانبين المسيحي والمسلم كان يشعر بحرج موقفه كلما اتحد أحد الفريقين وقوي، وأصبح يشكل خطرا على الجانب الآخر. فعندما نجح عبد الرحمن الناصر في توحيد الأندلس والقضاء على المنتزين في أوائل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)

(1) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، ص. 396.

(2) م. ن.

(3) الونشريسي، **المعيار**، ج 1، ص.99 ؛ ج 2، ص.9.

(4) انظر كتاب **التبيان مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين** ؛ وانظر كتاب **المقتبس** لابن حيان، تحقيق د. مكي، ابتداء من ص.292.

ووصلت الدولة في عهده أوجها، شعر نصارى الشمال بالخطر الداهم على كيانهم، وأخذت العوامل الدينية والقومية تستيقظ وتشتغل في تحريض ممالك الشمال على التصدي للمد الإسلامي، فاتحدت مملكة ليون ونافار (بزة) واتخذ الصراع بين الشمال والجنوب فوق النزعة القومية نزعة دينية واضحة. فالجانب الإسلامي اتخذ شعار الجهاد، وتسارع أهل الثغور لنيل شرف الجهاد والاستشهاد صحبة الفقهاء والعلماء الذين يحمونهم ويحرضونهم على القتال. وبالمثل من الجانب الآخر هرع القسس والرهبان لإذكاء حماس النصارى ومصاحبة الجند حاملين المباخر والصلبان[5]، وسقط من الجانبين العدد الكبير.

وكان هجوم القوى الإسلامية من حين لآخر دون مبرر مدعاة لنوع من الاستفزاز والتحفز، خصوصا في عهد المنصور بن أبي عامر[6].

لقد كان كلا الطرفين يشجع الثورات والاضطرابات الداخلية ويساعد أصحاب المطامع في الثورة والانتزاع، وكان ذلك واضحا خصوصا في تشجيع الممالك النصرانية للثوار سواء كانوا مسلمين أو مولدين أو مسيحيين[7] وتقديم المساعدات لهم، مما كان يستدعي خروج الأمراء والخلفاء لتأديب هذه الممالك الناشئة ناڤار وقشتالة وعلى الأخص في منطقة الثغر الأعلى التي كان معظم ثوارها تتشابك أنسابهم مع نصارى ممالك الشمال : فعائلة بني قسي أو بني موسى الذين كثيرا ما خلعوا الطاعة وأعلنوا الثورة كان على رأسها موسى بن موسى بن قسي فكان يستعين بأخيه لأمه فرتون اينجز أمير بنبلونة كما كان غرسية ملك ناڤار زوجا لابنة موسى المسماة أورية (Uria).

وعندما قامت الثورة في طليطلة في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمان 240 هـ، كان عماد هذه الثورة جمع كبير من المولدين والنصارى المعاهدين الذين كانوا يُحرضون من بعض القساوسة بدعوى اضطهاد نصارى قرطبة. وقد بادروا بمخاطبة ملك ليون وناڤار للاستعانة به، ولكن الأمير محمد استطاع الإيقاع بالثوار

---

(5) ابن عذاري، م. س، ج 2، ص. 396، 397 ؛ ج 3، ص. 164.

(6) انظر غزوات المنصور في ابن عذاري، ج 2، ج 3؛ R. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne, Vol II, p. 299.

(7) انظر المقتبس، تحقيق مكي. يظهر معاونة هذه الممالك لابن حفصون والجليقي ؛ وانظر: **مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين** ؛ **والذخيرة**، القسم الأول، مجلد 1، بالنسبة لعهد الطوائف.

وحلفائهم النصارى. على أن الفتنة لم تهدأ في طليطلة بسبب تحريض النصارى المتعصبين، وأصبحت المدينة الثائرة موئلا لطائفة من القسس الذين لجأوا إليها لبث دعايتهم في المدينة وما جاورها محرضين النصارى على الثورة ضد الحكم الإسلامي، وقد شغلت هذه الثورة الأمير محمد فأرسل عدة حملات نحوها وشدد الحصار عليها وضرب حصونها حتى استسلم له الثوار سنة 245 هـ/859 م[8].

وكانت طليطلة تشعر دائما بقوتها وحصانتها الطبيعية، بالإضافة إلى أنها كانت ملجأ للتيارات النصرانية الخطيرة التي تأتي إليها من نصارى الشمال ومن النصارى المعاهدين بقرطبة ومن أهلها المعاهدين الذين كانت لهم اليد الطولى في كثير من الأحداث وفي استدعاء ملوك النصارى[9].

وعندما انهارت الخلافة وانهارت معها الحكومة المركزية وقامت على أنقاضها ممالك أو دول الطوائف حدث تغير ملحوظ على أحوال النصارى المعاهدين تبعا لظروف كل من هذه الدول، وازداد الاعتماد عليهم وأخذت جموع كبيرة من هؤلاء النصارى تغادر قرطبة وتلتحق بالممالك النصرانية أو تلتحق بشرق الأندلس خصوصا عند مجاهد العامري ملك دانية، إذ كان من أصول نصرانية وأمه وزوجته نصرانية. وقد حاول ملوك الطوائف كسب مودة النصارى المعاهدين ومصانعتهم والاعتماد عليهم في كثير من الأعمال خصوصا في بلاطهم فصار لهم مكانة. فقد احتضن المعتضد بن عباد ششنذو[10] في حداثته وساعده على الظهور، ورفع مكانته ونظمه بين وزرائه وحاشيته، واستخدمه في مهام مسيحية خاصة عند فرناندو ملك قشتالة، لكنه فر من إشبيلية ولجأ إلى بلاط قشتالة عند فرناندو الذي رحب به وجعله أحد مستشاريه وأولاه رعايته لما كان عليه من معرفة تامة باللغة العربية والدين الإسلامي وأحوال المسلمين وعاداتهم فكان له دور كبير في تكييف سياسة قشتالة تجاه ملوك الطوائف.

وضمت مملكة سرقسطة أقلية نصرانية كبيرة. وفي الواقع، فإن منطقة الثغر الأعلى كانت ميدانا خصبا لالتقاء العناصر المسلمة والنصرانية وامتزاجها بقوة، وكانت سياسة حكام الثغر الأعلى هي سياسة التسامح المطلق تجاه رعاياهم النصارى، وكانوا يحاولون بهذه السياسة أن يتجنبوا الدسائس والاضطرابات الداخلية وأن يغنموا حياد

(8) ابن حيان، م. س، ص.ص. 295. 306.

(9) ابن عذاري، م. س، ج 3، ص. 160.

(10) ابن بسام، الذخيرة، قسم 4، مجلد 1،ص. 129 ؛ القسم الثالث، مجلد 1، ص. 44.

ملوك النصارى، فكانت تربط المنذر بن يحيى التجيبي بجيرانه النصارى علاقات ود وصداقة وثيقة، ويبدو أنه بالغ في هذه الصداقة حتى أنه أقام في قصره بسرقسطة حفلا لعقد المصاهرة بين سانشو ملك نافار ورامون بوريل أمير برشلونة حضره الفقهاء والقساوسة وأعيان الملتين، مما أسخط الناس عليه(11). بيد أنه حقق بهذه السياسة لنفسه مسالمة ملوك النصارى وكف عاديتهم عن بلاده.

وتولى عدد من النصارى المعاهدين في سرقسطة مراكز ووظائف هامة فكان من بين وزراء المقتدر بن هود الوزير الشاعر الأديب أبو عامر عتد شلب(12) كما علا شأن السيد الكيمبطور Rodrigo Diaz Vivar(13) في بلاط سرقسطة بعد فراره من قشتالة، وتوطدت مكانته واشتد نفوذه عند المؤتمن بن هود، فكان لا يبرم أمرا من أعمال الحرب أو السياسة دون مشاورته، وغدا بجيشه الصغير الذي كونه من النصارى المرتزقة والنصارى المعاهدين قوة يحسب حسابها، بل غدا كأنه يفرض بحلفه ومعاونته على سرقسطة نوعا من الحماية، ثم بدأ يعمل لحسابه حتى نجح في الاستيلاء على بلنسية لحسابه الخاص.

بينما نجد إمارة غرناطة تعتمد على اليهود في أول الأمر وتتخذهم وزراء مثل ابن النيغريلة، فلما استبدوا بالأمور، تحولوا لمصانعة النصارى المعاهدين واعتمدوا عليهم واستخدم الأمير عبد الله بن بلقين عدة من أكابر النصارى القشتاليين في شؤون الحرب والإدارة(14).

ومع كل هذا التسامح، فإن النصارى المعاهدون كانوا ينتهزون أية فرصة لمساعدة وممالأة ملوك النصارى وتسهيل مهمتهم في غزو البلاد التي يقيمون بها بين المسلمين. ففي أثناء حصار قلمرية سنة 1064/456م، لعب النصارى المعاهدون دورا بارزا في معاونة الجيش القشتالي المحاصر للمدينة ولجأ إلى معسكر فرناندو عدد

---

(11) د. حسين مؤنس، **الثغر الأعلى**، ص. 127 ؛ **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مجلد 2، 1949.

(12) Dozy R., Recherches sur l'histoire et littérature de l'Espagne pendant le moyen âge, .Vol II. pp. 203-233 ; Pidal, R.M, La Espana de Cid, p. 71.

(13) ابن الكردبوس، **تاريخ الأندلس**، ص. 103.

(14) ابن بسام، م. س، قسم 1، مجلد 2، ص. 766 ؛ **مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين**، ص. 54 ؛ ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج 1، ص. 447 ؛ **أعمال الأعلام**، ص.233 ؛ ابن عذاري، م. س، ج 3، ص ص. 266، 275، 276.

منهم يدلونهم على عورات المدينة وأمده رهبان دير لوريان القريب من قلمرية بالمؤن والأطعمة حتى اضطرت المدينة المحاصرة للتسليم[15].

وكانت سياسة الفونسو السادس قائمة على ضرب ملوك الطوائف بعضهم ببعض واعتمدت خطته على أخذ الإتاوات وتهديد بعضهم لبعض حتى تنهار دولهم وتسلم إليه المدن والحصون التي يطمع في الاستيلاء عليها، وتشجع المعاهدين على إثارة البلبلة والفتن داخل المدن الإسلامية، لأنه كان يرى أن هذه السياسة أجدى له وأنفع من المواجهة العسكرية وفرض هيمنته بالقوة على هذه الدويلات. يقول الأمير عبد الله بن بلقين على لسان ألفونسو : «إن من غير الملة، وكل الناس يَشْنَأُني فبأي وجه أطمع في أخذها ؟ إن كان من باب الطاعة، فأمر لا يمكن، وإن كان من وجه القتال، فيهلك فيها رجالي وتذهب أموالي، وتكون الخسارة على أكثر مما نرجوه إن صارت إلي، ولو صارت، لم تتمسك إلا بأهلها ثم لا يؤمنون ؟ ولا من الممكن أن نستبيح أهلها ونعمرها بأهل ملتي. ولكن الرأي كل الرأي تهديد بعضهم ببعض وآخذ أموالهم أبدا. حتى ترق وتضعف، ثم هي تلقي بيدها إذا ضعفت، وتأتي عفوا، كالذي جرى لطليطلة، إنما كان من فقر أهلها وتشتتهم، مع اندبار سلطانها، وصارت إلي بلا مشقة»[16].

ومن خلال «كتاب التبيين» يمكن التعرف على نجاح سياسة الفونسو. فقد لجأ إليه بعض المنتزين أو الطامعين وأغروه بمساعدتهم في استعادة نفوذهم بالتعهد له بالتنازل عن حصون مهمة وإدلائهم على عورات البلاد التي يستطيع أن يدخل منها بسهولة، أو يستأجروا عسكرا من ألفونسو يعاونهم في اقتحام المدن التي طردوا منها، ويعلق الأمير عبد الله بقوله : «فكان الجميع يساير الأمور، ويدافع الأيام».

وفي طليطلة كان دورهم واضحا في تدبير الدسائس والفتن والاضطرابات داخل المدينة والاتصال المستمر بألفونسو ملك قشتالة وأعوانه، ومؤازرة الناقمين على ابن ذي النون والعمل على تحطيم كل جبهة للمقاومة الداخلية حتى انتهى الأمر بتذليل الصعوبات أمام ألفونسو حتى استولى على طليطلة سنة 478 هـ[17].

---

(15) .Cagigas, op. cit., T. II, p. 455

(16) مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين، ص ص. 70، 73.

(17) ابن الكردبوس، م. س، 78 : 89 ؛ الذخيرة، القسم الثالث، مجلد I، ص. 44 وما بعدها.

وتوالت هجمات الفونسو على دول الطوائف. وفي كلّ مرة يغير على إحداها، كان يصحب معه عددا من النصارى المعاهدين لإعمار طليطلة وسكناها(18).

ولقد بلغ اجتراء وخيانة المعاهدين الذروة حينما استدعوا ألفونسو المحارب ملك قشتالة وليون لغزو الأندلس ووعدوه بأن ينضموا ألوفا إلى جيشه متى اخترق الأندلس للاستيلاء على غرناطة وقد تمت المراسلات بينه وبين النصارى المعاهدين بها. وقام ألفونسو فعلا باختراق الأندلس من شمالها إلى شرقها وجنوبها وتجول في أنحائها، فخرج من سرقسطة سنة 519 هـ (سبتمبر 1125 م) في عهد الأمير علي بن يوسف واخترق الأندلس من الجانب الشرقي مارا بقرب بلنسية ودانية ومرسية وهو يعيش في بسائطها، والمعاهدون ينضمون إلى جيشه من كل صوب واستمر في سيره حتى وادي آش ووصل إلى ظاهر غرناطة في يناير من العام التالي 1126 م، ولكنه أدرك أنه لا يستطيع الاستيلاء عليها فبعث إلى زعيم المعاهدين بغرناطة يلومه على تقصيرهم في معاونته فردوا عليه بأنه هو الذي أضاع الوقت في زحفه الطويل سدى، ثم أخذت القوات المرابطية بقيادة الأمير أبي الطاهر تميم تلاحقه وترهقه باستمرار وهو يتجول بقواته في شمالي غرناطة، ووقعت بينه وبين المرابطين في مارس 1126م/520هـ موقعة عند فحص الرينسول هُزم فيها المرابطون، لكن ألفونسو لم يستفد من نصره واستمر في زحفه جنوبا واخترق جبال البشرات حتى شاطىء البحر المتوسط ثم عاد إلى الشمال بعد أن خسر الكثير من جنده بسبب الإعياء والوباء(19).

كان من أثر هذا العدوان الجسيم أن قرر أمير المسلمين علي بن يوسف تغريب النصارى المعاهدين الذين ثبت تعاونهم وتورطهم في حملة ألفونسو المحارب، وذلك بناء على فتوى قاضي الجماعة أبي الوليد بن رشد لأنهم نقضوا العهد وخرجوا عن ذمة المسلمين فأبعدت منهم بناء على هذه الفتوى ألوف عديدة فرقت في أنحاء العدوة المغربية(20).

بعد ثبوت تورط النصارى المعاهدين في مساعدة ملوك قشتالة، ازداد شعور التوجس والشك ضد جماعات النصارى المعاهدين في مختلف المدن الإسلامية،

(18) ن. م، ص. 91.

(19) الحلل الموشية، ص. 98 ؛ ابن عذاري، م. س، ج 4، ص ص. 72، 73.

(20) م. ن.

وارتفعت أصوات الفقهاء بالاشتداد في معاملاتهم والحذر والحيطة منهم. واشتد «ديوان النزاع»(21) في مراقبتهم وترصد حركاتهم.

وقد نشط أهل الذمة في ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية والعبرية. وفي الغالب لم يكونوا يراعون الأمانة في نقل هذه الكتب، إذ كانوا ينسبونها إلى أنفسهم وإلى أساقفتهم، لذلك حذر المحتسبون من عدم أمانتهم في نقل علوم المسلمين، ونصحوا المسلمين بعدم شرائها، وعلى الأخص كتب العلوم، ولا يبتاعوا منهم إلا كتب شريعتهم. يقول ابن عبدون : «يجب أن لا يباع من اليهود ولا من النصارى كتب علم إلا ما كان من شريعتهم : فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم وهي من تواليف المسلمين»(22).

وإذا كان ابن عبدون وغيره من المحتسبين قد حذر في القرن السادس الهجري من خطورة ترجمة أهل الذمة للكتب الإسلامية وانتحال علمائهم لها وبيعها على أنها من تواليف أحبارهم ورهبانهم، فقد تأكدت أقواله بعد بضعة قرون عندما اكتشفت العديد من كتب العلوم الإسلامية التي انتحلها بعض من علماء أوربا في عصر النهضة ونسبوها لأنفسهم.

من ناحية أخرى كان من نتيجة سقوط طليطلة وغيرها من القواعد والمدن الإسلامية في يد قشتالة وأراجون أن برزت مشكلة المسلمين الذين لم يغادروا مدنهم وبقوا تحت الحكم النصراني وكونت بذلك أقلية مسلمة داخل المجتمع النصراني، والذين بدأت تزداد جموعهم تباعا كلما سقطت قاعدة أندلسية جديدة وهي التي كونت مجتمع المدجنين، وكان أكثرهم في مدن شرق الأندلس. وقد عاش المدجنون في ظل ملوك قشتالة وأراجون في البداية دون تغيير كبير، إذ ظلوا يتمتعون بنوع من الطمأنينة والأمن، وكان تسامح النصارى في البداية وتركهم المسلمين يتمتعون بتطبيق شريعتهم وأحكام دينهم فيما بينهم قد شجع الكثير منهم على البقاء. ويلخص لنا المؤرخ فلورسيو خانير (Florecio Janer) في كتابه **Condition Social de los Moriscon de Espana** أحوال المدجنين في عصور التسامح بقوله : «كانت ثمة معاهدات من كل ضرب تحترم بإخلاص في سائر نقطها الجوهرية وتعتبر أساسا

(21) د. حسين مؤنس، م. س، ص. 127.

(22) ابن عبدون، **رسالة في الحسبة**، ص. 49 ؛ وعصمت دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين**، ص. 257.

للحقوق المدنية للأندلسيين المدجنين، ويختلف بعضها عن بعض سواء في أراجون أو قشتالة وفقا للبنود التي تتعلق بالامتيازات المختلفة فتطبق بروح من التسامح أو التشدد، يقل أو يكثر حسب الحرية التي منحت للمسلمين وفقا لما نصت عليه اتفاقيات تسليم هذه المدن»[23]. وكان يخصص للمدجنين في كل مدينة حي خاص لإقامتهم يفصل بينه وبين أحياء النصارى سور ضخم وكان هذا هو الشأن بالنسبة لليهود أيضا. وفي الغالب كان يتفق على أن يسكن النصارى المدينة ويسكن المسلمون أرباضها[24].

وكان انضمام المدجنين إلى الجيوش النصرانية يقع في حدود نسبتهم العددية وكان يعتبر الإعفاء من الخدمة العسكرية امتيازا[25].

وكانت سياسة ألفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة محاولة استمالة المسلمين الذين بقوا بها أو بالحصون والقرى التي تجاورها، وساعد ضعاف الفلاحين بالأموال لكي يقوموا بزراعة الأرض وليشجع المسلمين على البقاء وعدم الهجرة[26]، كما كان يرمي إلى أن تشيع معاملته بين المسلمين المحاصرين في مدن أخرى والتي أوشكت على السقوط.

وكان من حسن سياسة ألفونسو أنه عندما استولى على طليطلة ولي ششنندو أمرها فبسط في أهلها من عدل أحكامه حتى استمال قلوب أعلامها وحبب التنصر إلى عامتها وفجأ المسلمين من اختلاف أهوائهم وتنصر سفهائهم[27] حتى أن الفقيه أبا القاسم بن الخياط تنصر وحلق وسط رأسه وشد الزنار وأخذ يعمل كاتبا عند الفونسو[28]. وتمثل هذه الحالة غاية الشذوذ في إيثار المصلحة الفردية. كما كان لششنندو دور كبير في احتواء الثورة التي قامت في طليطلة إثر تحويل مسجدها الجامع إلى كنيسة والذي قام به الأسقف برنار الفرنسي عميد دير ساهاجون وكان له نفوذ كبير على الملكة كونستانس زوجة ألفونسو وهي فرنسية برجونية الأصل وعين

---

(23) ابن الكردبوس، م. س، ص ص. 118، 119.

(24) ابن عذاري، م. س، ج 4، ص. 39.

(25) Loa, H. Ch., **History of the Inquisition in Spain**, Vol. I, pp. 62-64.

(26) ابن الكردبوس، م. س، ص. 91.

(27) م. ن.

(28) ابن سعيد، **المغرب**، ج 2، ص. 22.

لرياسة الكنيسة الإسبانية فغير الكثير من طقوسها وتقاليدها، فانتهز فرصة غياب الملك ألفونسو واقتحم المسجد الجامع في جمع من الفرسان وحطم المحراب وأمر بإقامة الهياكل وفي اليوم التالي عقد بالمسجد الجامع قداسا حافلا، فهاج المسلمون. ولولا حكمة شسننندو وجود حامية قشتالية كبيرة، لتحولت إلى ثورة مدمرة وبعد سقوط المرابطين، نجح ابن مردنيش في إقامة دولته في شرق الأندلس، ولم يستطع الموحدون القضاء عليه لمدة طويلة بسبب اعتماده على محالفاته مع الممالك النصرانية وتوطيد علاقاته الطيبة معها، فكان يسهل لهم ولرعاياهم مصالحهم، بل بلغ من شططه أنه أقطع أحد أكابر فرسان البشكنس بيدرو رويث أثاجرا (Pedro Ruiz Azgra) مدينة شنتمرية ابن رزين مع سائر مرافقها وأراضيها. ولم تقتصر علاقته فقط على الممالك النصرانية بالأندلس، بل تمتعت المدن الإيطالية بامتيازات خاصة. فقد تعهد لجنوة بأن يبني لرعاياها الذين يسكنون بلنسية ودانية فندقا يزاولون فيه تجارتهم وشؤونهم، وأن يعين لهم حماما يذهبون له كل أسبوع مجانا. وبلغ من تأثره بالنصارى أنه كان يتشبه بهم في لباسهم وركوبهم، وكان يرى المدن الإسلامية تسقط في الثغر الأعلى الواحدة تلو الأخرى دون أن يحرك ساكنا لإنقاذها. فبعد سقوط المرابطين، دعا البابا أوجين الثالث إلى حملة صليبية لفتح المدن الإسلامية في الثغر الأعلى وهي لا ردة وإفراغة ومكينة (مكناسة) وطرطوشة وجميعها تقع على حدود إمارة برشلونة فاجتمعت قوات النصارى من أراجون وقطلان وبيزا وجنوة وطوقوا ثغر طرطوشة برا وبحرا، ولـم يتدخل ابن مردنيش لارتباطه برباط الصداقة والمهابة مع الكونت برنجر أمير برشلونة، وترك هذه المدن تسقط الواحدة تلو الأخرى دون تقديم أية محاولة لإنقاذ هذه المدن(29).

وكان بعض قادة الجيوش النصرانية يستغلون بعض أشرار المسلمين الذين سموا بـ**الدوائر** لمهاجمة المسلمين والاستيلاء على ما يحملونه أثناء فرارهم من مدنهم التي سقطت أو أوشكت على السقوط. فقد ذكر ابن الكردبوس أنه أثناء حصار السيد رودريجو دياز بيبار (Rodrigo Diaz Vivar) بلنسية والذي طال مدة عشرين شهرا، «انقطع إلى القنبيطور وغيره من أشرار المسلمين وأراذلهم وفجارهم وفسادهم. وممن يعمل بأعمالهم خلق كثير وتسموا بـ**الدوائر** وكانوا يشنون على المسلمين الغارات ويكشفون الحرمات ويقتلون الرجال ويسلبون النساء والأطفال، وكثير منهم ارتد عن

(29) عصمت دندش، م. س، ص. 258.

الإسلام ونبذ شريعة النبي (عليه السلام) إلى أن انتهى بيعهم للمسلم الأسير بخبزة وقدح خمر ورطل حوت، ومن لم يَفْدِ نفسه قطع لسانه وفقئت أجفانه وسلطت عليه الكلاب الضارية فأخذته أخذة رابية»[30].

ومن خلال الوثائق التي نشرها آنجل جونثالث بالنتيا[31] يتبين أن ملوك النصارى لبثوا عصورا يحرصون على الانتفاع بنشاط المدجنين وحمايتهم. فقد كانت هناك طوائف كبيرة منهم ـ حتى القرن الخامس عشر الميلادي التاسع الهجري ـ تعيش في أنحاء اسبانيا النصرانية محتفظة بدينها ولغتها وتقاليدها. وكان مجتمع المستعربين أو النصارى المعاهدين، حتى في القواعد الأندلسية التي سقطت في يد النصارى وبسطوا عليها سلطانهم، يتأثر بمجتمع المدجنين وبأحواله وتقاليده، حتى أنهم كانوا يتخذون اللغة العربية لغة التعامل ولغة التخاطب أحيانا إلى جانب لسانهم القومي. فمعظم الوثائق التي نشرها بالنثيا محررة بين المستعربين، وأحيانا بينهم وبين المدجنين باللغة العربية. وكلها تستهل بالبسملة مقرونة أحيانا بعبارة «وبه نستعين» أو «الحمد لله وحده» وعلى كثير منها شهود مدجنون إلى جانب الشهود النصارى.

كما توجد في كتدرائية سرقسطة مجموعة وثائق عربية قام بنشرها المستعرب الاسباني جارسيا دي ليناريس (R. Garcia di Linares)[32] ؛ وهي تلقي ضوءا على المدجنين وأحوالهم في مملكة أراجون منذ القرن العاشر الميلادي إلى القرن الخامس عشر؛ وهي عبارة عن عقود للبيع والشراء والوديعة وغيرها بين أفراد من المدجنين وبين المدجنين والنصارى، ويستفاد من قراءتها أن المدجنين حتى القرن الخامس عشر في مملكة أراجون كانوا يحتفظون بدينهم الإسلامي، وأنه كانت ماتزال بعض المساجد قائمة في بعض أنحاء سرقسطة.

ولكن هذا التعايش بين المدجنين والنصارى لم يكن يحظى برضاء البابوية التي كانت ترى في وجود المسلمين في قلب المجتمع النصراني خطرا يهدد مصالحها، واستمرت في تحريض وحث ملوك النصارى على اتباع سياسة الانتقام والعنف إزاء

---

(30) ابن الكردبوس، م. س، ص. 103.

(31) نشرها في أربعة مجلدات ؛ وانظر الوثيقة المرفقة.

(32) نشرت في بحث عنوانه: **Escrituras Arabes pertececientes al Archivo de Nuestra Senora del Pilar de Zaragoza.**

الرعايا المسلمين. ومنذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادي تتوالى أوامر البابوية وقراراتها ضد المدجنين والحض على استرقاقهم أو تنصيرهم. وكان ملوك قشتالة وأراجون يعارضون هذه السياسة العنيفة في بادئ الأمر، لأنها تتعارض مع مصالحهم القومية ورخاء بلادهم الاقتصادي، إذ كان المسلمون من أنشط العناصر وأكثرها إنتاجاً وعملاً وأوفرها في تأدية الضرائب كما أنها تتفوق على النصارى في العلوم والفنون والمهن المختلفة.

وكان من نتيجة الاضطهاد الذي بدأت تلوح بوادره من تحريض الكنيسة أن ارتفعت أصوات الفقهاء والعلماء تدعو إلى هجرة المسلمين من المدن التي سقطت[33] خوفا من أحكام النصارى التي تجري عليهم وتغير سيرهم ولسانهم وعاداتهم بطول السنين وخوفا من فرض الضرائب والمغارم المجحفة التي تؤدي إلى استغراق المال والخوف من الفتنة في الدين وتحريض المسلمات على الفساد. وصدرت الفتاوي بألا يتوارث من ولد بأرض الشرك مثل المسبيين والمستأمنين إلا أن يثبت لهم ببيِّنة أو يكونوا جماعة كثيرة تحملوا فيشهد بعضهم لبعض[34]، وأفتوا بعدم جواز الأخذ بخطاب قضاتهم[35].

كما ارتفعت أصوات الشعراء تندب سقوط المدن الإسلامية وتحرض المسلمين على تركها وتنعى ذل حكام الأندلس بمداراتهم واصطناعهم للنصارى وذل الناس الذين يرضون الدنية بالخضوع والخنوع للحكم النصراني. وقد احتفظ لنا المقري[36] بقصيدة لشاعر لم يذكر اسمه يندب فيها طليطلة ويثور ثورة عارمة على أهلها الذين فضلوا البقاء تحت الاسترقاق قائلين أين نفر ولا أمَل لنا ولا دور، دعونا في مدينتنا فإنها ذات فاكهة طرية وماء نمير وهؤلاء المحتلون أحمى لحوزتنا ونحن ندفع لهم الجزية

كفى حزنا بأن الناس قالوا ... إلى أين التحول والمسير
أنترك دورنا ونفر عنها ... وليس لنا وراء البحر دور
ولا ثم الضياع تروق حسنا ... نباكرها فيعجبنا البكور

(33) الونشريسي، م. س، ج 6، ص. 124.
(34) م. ن.، ج 2، ابتداء من ص. 140.
(35) م. ن.، ج 10، ص ص. 66، 67.
(36) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص. 593.

وظـــــل وارف وخريـــــــر ماء فلا قَر هنـــــــــــاك ولا قرور
ويـــــؤكل من فواكههـــــا طري ويشرب من جداولها نمير
يؤدى مَغْــــرَمٌ في كل شهـــــر ويؤخـــــذ كل صائفـــــة عشور
فهــــم أحمى لحوزتنـــــا وأولى بنـــا وهـــم الموالي والـــــعشير
لقـــد ذهب اليـــــقين فلا يقين وعــــز القـــوم بالله الغـــرور
رضوا بالـــــــرق يا الله ! ماذا ؟ رآه ومـــــــــــا أشار به مشير

وكان من نتيجة الضغوط التي يتعرض لها المدجنون تفكك الروابط الأسرية ولم يعد للأب سلطة على أبنائه. وعن ذلك يتحدث ابن جبير[37] فيقول : «ومن أعظم ما مني به أهل هذه الجزيرة أن الرجل ربما غضب على ابنه أو على زوجته، أو تغضب المرأة على ابنتها فتلحق المغضوب عليه أنفة تؤدي إلى التطارح في الكنيسة فيتنصر ويتعمد ولا يجد الأب للابن سبيلا، ولا الأم للبنت سبيلا، فتخيل حال من يُمْنى بمثل هذا في أهله وولده ويقطع عمره متوقعا لوقوع هذه الفتنة منهم».

على أنه بالرغم من جميع الفوارق التي كانت تفصل بين المدجنين وبين النصارى، فقد جنح الكثير منهم إلى التشبه بجيرانهم، وكانت العوامل الاجتماعية والمحلية تحدث أثرها التدريجي في مجتمع المدجنين، وانتهوا بمضي الزمن وأثر الاختلاط والتزاوج إلى فقد دينهم ولغتهم ومميزاتهم الجنسية والقومية والاندماج شيئا فشيئا في المجتمع الذي يعيشون فيه. وهكذا أصبحوا بالتدريج قشتاليين ونصارى، وصار علماؤهم يكتبون كتب الدين والشريعة بالقشتالية للرجوع إليها.

(37) ابن جير، الرحلة، ص. 264. وهذه العبارة التي استشهدت بها ذكرها ابن جبير عندما زار صقلية، وهي لا تختلف عما حدث بجزيرة الأندلس في معظم مدنها التي سقطت.

الوثيقة

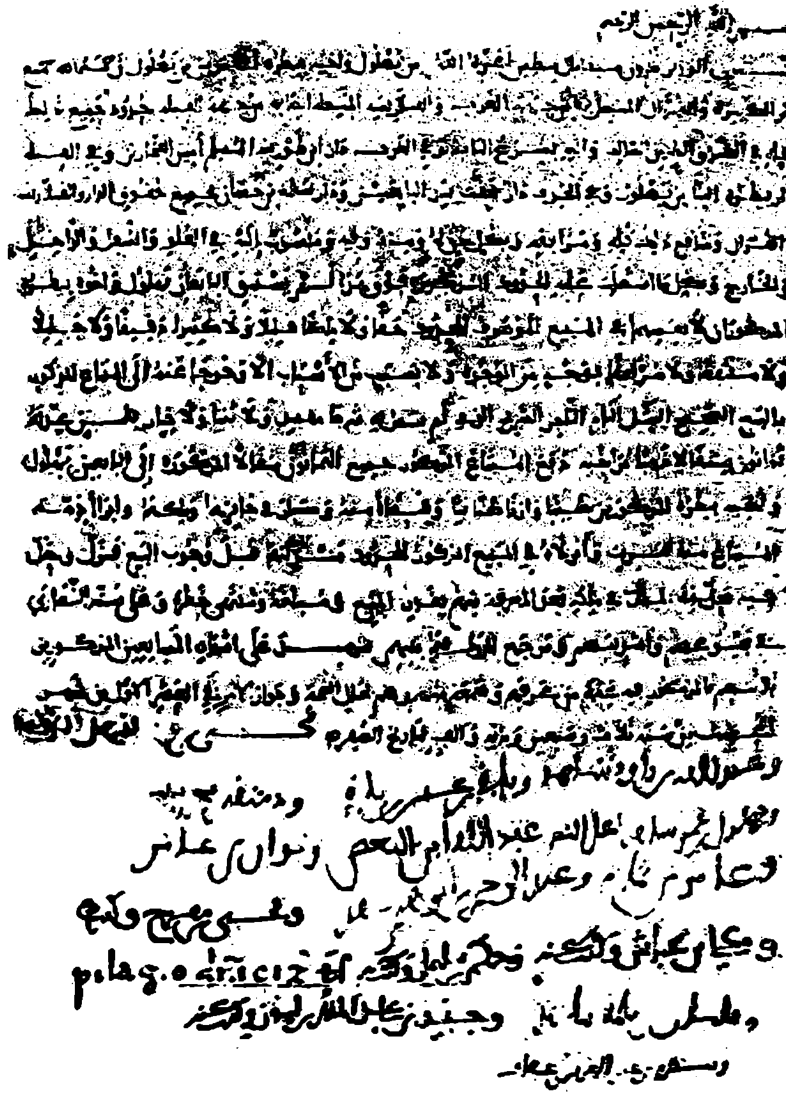
بسم الله الرحمن الرحيم

اشترى الوزير دون ميقايل بيطس أعزه الله من بهلول وأخيه بيطُره ابن مرتين بن بهلول رحمه الله جميع الدار الكبيرة والقرّال المتصل بها من جهة الغرب والقبلا رينة المتصلة بها أيضا من جهة القبلة. حدود جميع ذلك كله من الشرق الطريق السالك وإليه يشرع الباب، وفي الغرب دار ابن طورينة المسلم أُمين الفخارين، وفي القبلة دار بيطره البنا بن بهلول، وفي الجوف دار تبقت بيد البائعين ودار سلمة بن حسان بجميع حقوق الدار والقبلا رينة والقرال ومنافع ذلك كله ومرافقه ولكل حره ومخدومه ومنسوب إليه في العلو والسفل والداخل والخارج وبكل ما اشتملت عليه الحدود المذكورة فوق هذا. لم يستبق البائعان بهلول وأخوه بيطره المذكوران لأنفسهما في المبيع الموصوف المحدود حقا ولا ملكا قليلا ولا كثيرا دقيقا ولا جليلا، ولا منتفعا ولا مرتفقا بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب إلا وخرجا عنه إلى المبتاع المذكور بالبيع الصحيح البتل التام الناجز الصريح الذي لم يتصل به شرط مقيد ولا ثنية ولا خيار بثمن عدته ثمانون مثقالا ذهبا مرابطية دفع المبتاع المذكور جميع الثمانون مثقالا المذكورة إلى البائعين بهلول وأخيه بيطره المذكورين عينيا وازنا طنانا وقبضاه منه وصار في حايزهما وملكهما وأبرأ ذمة المبتاع منه، فبرئت وأنزلاه في المبيع المذكور المحدود منزلتها قبل وجوب البيع، فنزل وحل فيه محل ذي الملك في ملكه بعد المعرفة منهم بقدر المبيع ومبلغه ومنتهى خطره وعلى سنة النصارى في بيوعهم وأشريتهم ومرجع الدرك فيما بينه شهد على اشهاد المتبايعين المذكورين ثلاثتهم بالمذكور فيه عنهم من عرفهم وسمعه منهم وهم بحال الصحة وجواز الأمر في العشر الأول من شهر أغشت من سنة ثلاث وسبعين ومائة وألف بتاريخ الصفر.

يحيى بن اسماعيل شهد　　عبد الله بن داود شاهد　　بهلول بن عمر شهد.

عامر بن تمام　　عبد الرحمن بن ابراهيم عياش بن عياش　　يحيى بن فرج

وحيد بن عبد الملك بن ليون وكتب عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

وثيقة مستعربية Mozárabe من مجموعة دير سان كليمنتي بطليطلة ، وهي عبارة عن عقد شراء مؤرخ في شهر « أغشت » سنة ١١٧٣م ، وقد وقع عليها شهود مسلمون مدجنون إلى جانب المتعاقدين النصارى.

الإرتزاق المسيحي بالدولة المرينية

مصطفى نشاط
كلية الآداب ــ وجدة

من الصعب على المتتبع للتاريخ السياسي للعصبيات الكبرى التي حكمت المغرب الوسيط منذ العصر المرابطي أن يقفز على ذلك الحضور المتميز لظاهرة الإرتزاق المسيحي بهذه المنطقة. فقد تقاطرت جموع من المرتزقة النصارى على المغرب منذ أن آستقطبهم علي بن يوسف المرابطي من الأندلس، وساهموا في صنع عدة أحداث إلى درجة قد لا يسهل معها رصد التطورات السياسية والعسكرية بالمغرب آنذاك، دون الإشارة إلى مساهمة أولئك المرتزقة فيها.

إن الحديث عن مفهوم الإرتزاق بالمغرب الوسيط يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جانبين أساسيين، هما الخدمة المأجورة لهؤلاء المرتزقة[1]، ثم اقتصار العمليات العسكرية التي كانوا يساهمون فيها إلى جانب السلطة المغربية على بلاد المغرب، إذ لم تستجش بهم في عملياتها الجهادية بالأندلس. لقد كانت مهام المرتزقة النصارى بالمغرب الوسيط متعددة. ففضلا عن جباية الضرائب التي يبدو أنها كانت أول عمل رسمي مارسوه بالمغرب، فإنهم كانوا يساهمون في الحملات العسكرية التي كانت تخوضها السلطة ببلاد المغرب، كما أنهم كانوا يقومون في العصر المريني بالحراسة الليلية في ظاهر القصر السلطاني بفاس الجديد[2].

(1) كانت مرتبات المرتزقة غالباً ما تؤدى شهريا. وعن نموذج للامتيازات المقدمة ، انظر مثلا كيف آلتزم السلطان المريني أبو يوسف يعقوب سنة 673/1274 بتوفير الجمال للمرتزقة الأراغونيين لتسهيل تنقلاتهم، آنظر :

Dufourcq (Ch.), l'Espagne Catalane et le Maghrib au 13e et 14e siècles, P.U.F., Paris, 1966, p. 515.

(2) المنوني (محمد)، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، الرباط، 1979، ص. 71.

لقد كان وجود المرتزقة النصارى بالدولة المغربية الوسيطية يحيل مباشرة على حضور «المحرم» بها، ومع ذلك فإن ظاهرة الإرتزاق طبعت بالاستمرارية في تاريخ العصبيات المغربية الثلاثة (المرابطون والموحدون والمرينيون)، الشيء الذي يعني أنها تجاوزت حدود المحظور وأصبحت من قبيل المألوف بالمجتمع المغربي آنذاك. ولهذا قد يحسن بنا، قبل مراقبة هذه الظاهرة في العصر المريني ـ موضوع المداخلة ـ، أن نقدم فرشة تاريخية جد موجزة عن خصائصها في المرحلة السابقة لهذا العصر، على أن نردف ذلك بالوقوف على الدور السياسي والعسكري الذي قام به المرتزقة النصارى بالمغرب المريني، ثم طبيعة تنظيم «مؤسسة» الإرتزاق آنذاك.

I ـ فرشة تاريخية :

يعلل ابن خلدون وجود المرتزقة النصارى بالجيش المغربي بخصوصية أسلوبهم القتالي القائم على الكر والفر(3). والظاهر أنه فضلا عن هذا العامل التكتيكي في الحرب، فإن مبادرة المرابطين باستجلاب المرتزقة النصارى(4) تبررها حيثيات مستجدة يبدو أن السلطة بالمغرب الوسيط لم تكن قد ألفتها بعد. فمن المعلوم أن المرابطين أسسوا لأول مرة في تاريخ المغرب الإسلامي إمبراطورية شاسعة الأطراف ؛ كما أن الدولة المرابطية ـ شأنها في ذلك شأن باقي العصبيات المغربية الوسيطية الكبرى ـ أقامت معظم توازناتها المالية على مصدري الضرائب والتجارة القوافلية، ولهذا كانت في حاجة إلى تقوية جهازها العسكري للحفاظ على تلك الأمبراطورية المترامية الأطراف. وبما أن بعض القبائل كانت ترفض أداء الضرائب، فإن السلطة المرابطية لجأت إلى خدمة المرتزقة النصارى لدفعها على أداء الجبايات(5)؛ وبما أن التحكم في الطرق القوافلية المؤدية إلى السودان كان أمرا صعبا بدون الاعتماد على عنصر عسكري بإمكانه أن يسمو على التحالفات القبلية، فإن الحاجة أصبحت ملحة ـ حسب ما يبدو ـ إلى عنصر المرتزقة النصارى الذي لا تربطه أية صلة بالأرض ولا بأهلها(6). وكيفما كانت العوامل الموضوعية التي دفعت المرابطين إلى الاستجاشة بالمرتزقة النصارى، فالظاهر أن هذه العملية قد أحدثت تصدعا في مصداقية الدولة المرابطية التي أسست

(3) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ص. 720.
(4) مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، البيضاء، 1979، ص. 84.
(5) نفس المصدر والصفحة.
(6) القبلي (محمد)، مراجعات حول الثقافة والمجتمع بالمغرب الوسيط، البيضاء، 1987، ص. 36.

«خطابها السياسي» منذ البداية على محاربة الكفار والبدع. وقد راهن ابن تومرت كثيرا على هذه الظاهرة للتشنيع بالمرابطين وللضرب في مشروعية حكمهم بطريقة لم تخل أحيانا من التشفي(7). غير أن تحريم الاستجاشة بالمرتزقة النصارى لم يَعُدْ أن يكون ورقة دعاية لإزالة النظام المرابطي، لأن الموحدين سرعان ما استخدموا بدورهم نفس العنصر في دولتهم مباشرة بعد وفاة ابن تومرت. لقد ساهم المرتزقة المسيحيون في تسهيل عملية دخول عبد المومن سنة 541هـ إلى مراكش ـ والظاهر أنهم من النصارى الذين كانوا سابقا في خدمة المرابطين. إلا أن المثير للاستغراب أن ابن الأثير وصاحب «**الحلل الموشية**» أشارا إلى هذه المساهمة، بينما سكت البيذَق عنها، علما بأنه كان مؤرخا للبلاط الموحدي. ولعل هذا السكوت يفسر في الغالب بكون الاستجاشة بالنصارى ترمز مباشرة إلى وجود جانب من جوانب المحظور الذي لطالما اعتبره الموحدون «زيغا،وانحرافا» مرابطيا. وقد ساهم المرتزقة النصارى كذلك، بعد سنة من دخول الموحدين إلى مراكش إلى جانب الجيش الموحدي الذي وضع حدّاً لثورة الماسي(8).

ومن الملاحظ أن الإشارات المصدرية المتعلقة بحضور المرتزقة النصارى بالدولة الموحدية تتسم بنُدرة واضحة خلال الفترة الفاصلة ما بين عهدي عبد المومن والمامون. وليس من المستبعد أن تكون هذه النُّدْرة ـ بما تعنيه الظاهرة من حضور للمحرم بالدولة ـ مرتبطة إلى حد كبير بنجاح الإسطغرافية الموحدية الرسمية في تلميع صورة الحكم الموحدي(9). ولعله من المفيد أن نشير في هذا المستوى إلى أن المراكشي لم يتحدث نهائيا عن بناء الموحدين كنيسة لفائدة النصارى بمراكش علما بأنه كتب مؤلّفهُ بعيدا عن المغرب الموحدي وعن ضغوطات حكامه.

(7) جاء عند ابن خلكان أن المهدي بن تومرت كان يقوم بنشر دعوته ببعض المناطق بجبال الأطلس «فرأى بعض أولاد القوم شقرا زرقا، وألوان آبائهم السمرة والكحل، فسألهم عن سبب ذلك، فلم يجيبوه، فألزمهم بالإجابة فقالوا : نحن من رعية الملك وله علينا خراج، وفي كل سنة تصعد مماليكه إلينا ينزلون في بيوتنا ويخرجوننا عنها ويخلون بمن فيها من النساء، فتأتي الأولاد على هذه الصفة، وما لنا قدرة على دفع ذلك عنا» (ابن خلكان، **وفيات الأعيان...**، بيروت، 1972، ج 5، ص. 51.) وتجدُر الإشارة إلى أن هذه الرواية وردت بمصادر مشرقية أخرى مثل ابن الأثير في **الكامل**، بيروت، 1966، ج 10، ص. 573، بينما لم ترد بالمصادر المغربية !

(8) مجهول، **الحلل الموشية**، ص. 146.

(9) عن نجاح هذه الإسطغرافية في تلميع صورة الحكم الموحدي، أنظر :
م. القبلي، «من مضمرات التشوف»، ضمن **التاريخ وأدب المناقب**، الرباط، 1989، ص. 145.

ويمكن اعتبار عهد المامون «فترة نموذجية» لأهمية حضور ظاهرة الإرتزاق بالمغرب الموحدي. فقد اتفق مع ملك قشتالة فردناند الثالث (Ferdinand III) على أن يزوده بمجموعة من المرتزقة للسيطرة على الحكم بالمغرب مقابل جملة من الامتيازات لا يسمح المقام هنا بالوقوف عندها. غير أن المصادر تختلف كثيرا حول عدد المرتزقة القشتاليين الذين عبروا إلى المغرب صحبة المامون. يتحدث ابن عذاري عن 500 جندي، ويرفع ابن أبي زرع العدد إلى 12 ألف جندي، بينما لا يتحدث ابن خلدون البتَّة عن العدد المستجلب. وليس من المستبعد أن يكون وراء العدد الذي قدمه ابن أبي زرع شيء من التضخيم. فلربما ـ من موقعه كمؤرخ للبلاط المريني ـ رام من خلال التضخيم في العدد الذي استجاش به المامون من النصارى لمواجهة المسلمين، وبأرض تابعة لدار الإسْلام، التأكيد على سقوط الحكام الموحدين في المحرم. ويمكننا أن نستأنس أكثر بالرقم الذي قدمه ابن عذاري بالنظر إلى ما كان يثيره نقل عدد مرتفع من المرتزقة النصارى إلى المغرب لدى المغاربة المسلمين من حساسية[10].

ومهما يكن من أمر، فإن وجود المرتزقة المسيحيين بالدولة الموحدية تعزز أكثر منذ عهد المامون، وإلى حين سقوط الدولة. وبما أن هذه المرحلة قد اتسمت بتدهور الأمن وشدة التنافس حول الحكم، فإن المرتزقة النصارى أصبحوا يميلون إلى كل زعيم يجزل لهم العطاء ويضمن لهم مرتباتهم. وإبان هذه المرحلة، كان المرينيون قد نجحوا في اجتياح الجزء الشمالي الغربي من الدولة الموحدية، واستصدروا بالقوة اعتراف الموحدين بهم، وظهروا كمؤثر فعال في الفعل السياسي والعسكري بالمنطقة، الشيء الذي جعل المرتزقة النصارى يبادرون إلى الِانضمام إلى الصف المريني. وفي هذا الإطار كان أول انضمام للمرتزقة إلى المرينيين عقب وفاة السعيد الموحدي[11].

II ـ قنوات الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية

يمكننا، بالاستناد على مقياس كرونولوجي، أن نحدد هذه القنوات ضمن ثلاثة :

(10) Kably (M), Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen âge, Paris, 1986, note 5, p. 19.

(11) ابن خلدون، تاريخ العبر، ج 7، ص. 113 وص. 229.

1 • هناك بعض الجنود المسيحيين كانوا يعملون لصالح الدولة الموحدية. وبحكم تآكل هذه الدولة عقب معركة العقاب وعجزها عن توفير رواتب قارة لجيوشها، وخاصة منهم المرتزقة النصارى، فإن هؤلاء انتقلوا إلى خدمة المرينيين باعتبارهم الطرف الذي أكد غلبته أكثر خلال تلك المرحلة. وكما سبقت الإشارة، فقد كان أول انضمام للمرتزقة النصارى إلى المرينيين عقب مقتل السعيد الموحدي. كما أن فرقة من المرتزقة المسيحيين الذين كانوا يعملون في صفوف الجيش العبدوادي التحقت بالمرينيين بعد التمرد على يغمراسن سنة 652هـ/1254م[12].

2 • لجأ بعض الجنود النصارى إلى المغرب المريني لخدمة سلطانه بعد حدوث سوء تفاهم بينهم وبين حكامهم. ويمكن أن نذكر من بين أهم هؤلاء الجنود قزمان (Guzman) الذي توترت علاقته مع ملك قشتالة ألفونس العاشر، فعرض مع خمسين من أصدقائه وعشرة من خدمه على السلطان المريني أبي يوسف فكرة الإنضمام إلى جيشه لما كان هذا الأخير بالجزيرة الخضراء بصدد إحدى جوازاته إلى الأندلس. وقد تحمس أبو يوسف إلى الفكرة وبادر بقبول خدمة قزمان له[13].

3 • كان ألتحاق بعض الكتائب المسيحية بالدولة المرينية يتم كذلك عبر اتفاقيات جمعتها بالدول الأوروبية. وكانت أول اتفاقيةنصت على ذلك ـ حسب علمنا ـ هي اتفاقية 18 نونبر 1274 التي أبرمها أبو يوسف مع ملك أراغون دون أن تدخل حيز التنفيذ، علما بأننا لا نجد أثرا لهذه المعاهدة بالمصادر العربية. فقد نصت، ضمن ما نصت عليه، على أن تقدم أراغون إلى المرينيين لإخضاع سبتة 500 فارسا مقابل جملة من الإمتيازات[14]. وتبعا لاتفاقية أخرى وقّعها المرينيون مع أراغون، وصلت في غشت 703/1303 هـ مجموعة من المرتزقة الأراغونيين إلى المغرب للعمل في جيش أبي يعقوب مقابل 10 آلاف دينار ذهبي. ونشير إلى أنه في نفس السنة حاول ملك قشتالة فردناند IV عبثا أن يدخل في تحالف مع المرينيين ضدّ أراغون،

(12) ابن خلدون (يحيى)، بغية الرواد...، الجزائر، 1980.

(13) ألماني (خوسي)، «الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة»، ترجمة أحمد مدينة، دعوة الحق، ماي 1978، ص. 40. ونشير إلى أنه في نفس الصدد لجأ القائدان القشتاليان فريديريك القشتالي (Fréderic de Castille) وفريديريك دي لانز (Fréderic de Lanze) إلى خدمة السلطان الحفصي المستنصر بعد سوء تفاهم حصل لهما مع ملك قشتالة. أنظر :
.Latrie (Mas), Traités de paix et de commerce..., Paris, 1886, p. 268

(14) .Dufourcq, op. cit, p. 166

مقابل تزويد المرينيين بمليشيا قشتالية. إلا أن السلطان المريني رفض العرض، نظرا للصورة السلبية التي كان قد أخذها عن القائد القشتالي قزمان (Perez de Guzman)، ثم لأن القائد الأعلى للمليشيا الأراغونية بالمغرب برناط سيكَي (Bernat Segui) ـ الذي كان من المقربين إلى السلطان المريني ـ نجح في إبطال مشروع التحالف المريني القشتالي، وفي تقريب أبي يعقوب أكثر إلى ملك أراغون[15]. وقد أسفر التقارب الأراغوني المريني الذي ساهم فيه (Segui) على وصول 30 فارسا أراغونيا يقودهم القائد كَيِّم (Guillem) ـ وهو أخ لبرناط سيكَي الذي كان يعاني آنذاك من المرض ـ إلى المنصورة في مارس 704/1304هـ[16].

يبدو إذن أن المرتزقة النصارى الذين خدموا السلطة المرينية كانوا صنفين : صنفاً يمكن القول بأنه كان مغامرا، ويندرج ضمن هذا الصنف الفارُّون من بلدانهم والمرتدون و«المعارضون» لحكامهم، وصنفاً يبدو أنه شكل أغلبية المرتزقة، وقد جاءت خدمته للسلطة المرينية مقننة من خلال اتفاقيات جمعتها بالدول الأوربية.

قلما تحدد النصوص العربية موطن هؤلاء المرتزقة لأنها تتحدث عن «الروم» بشكل عام. غير أنه يتبين من خلال النصوص الأوربية أن معظمهم كان من أراغون أو من قشتالة، وقليل منهم كان من البرتغال. وإذا كنا نعلم أن بعض الإيطاليين عملوا مرتزقةً بالدولة الحفصية[17]، فإننا لم نعثر على إشارات تفيد حضورهم بالمغرب المريني، ما عدا ما احتمله المؤرخ الإيطالي تشياسكا (Ciasca) من إمكانية وجود مثل هذا الحضور من جانب الجنوبيين بالنظر إلى تفوقهم العسكري وأسلوبهم في القتال، وخاصة على مستوى فرق النِّبالة[18].

III ـ المساهمة السياسية والعسكرية للمرتزقة النصارى بالدولة المرينية

لجأ المرينيون إلى الاستجاشة بالمليشيا المسيحية منذ التحركات الأولى التي قام بها أبو يحي أبو بكر؛ واعتمادا على ما سمحت به المادة المصدرية، نحاول هنا تقديم

---

(15) Ibid, p. 363.

(16) Ibid, p. 373.

(17) Latrie, op. cit. p. 269 et p. 271.

(18) Ciasca (R.), «Un centro marocchino del traffico genovese mel Medio Evo», Rivista Internazionale di Scienze Sociali, T XLIII, fasc. 4, 1935, p. 454.

رصد كرونولوجي لطبيعة هذه المساهمة. فقد شكلت هذه المليشيا إحدى الفرق العسكرية التي ساهمت في دخول الأمير المريني أبي يحيى أبي بكر إلى فاس سنة 646 هـ/1248. غير أننا لم نتمكن من معرفة نوعية التعامل الذي قابل به أبو يحيى أبو بكر المائتي جندي مسيحي، بعد أن شاركوا في الثورة التي قادها أهل فاس على عامل المرينيين عليها، علما بأن المصادر تفصح عن طبيعة العقاب الذي ألحقه المرينيون بأشياخ فاس المتزعمون للثورة[19].

وكيفما كان الأمر، فالثابت أن المرتزقة النصارى ساهموا في معظم العمليات التي قام بها أبو يحيى أبو بكر للسيطرة على الشمال الغربي من الدولة الموحدية إلى جانب المرينيين من منطلق أن هؤلاء كانوا الأقوى على الساحة المغربية آنذاك.

وبعد دخول المرينيين إلى مراكش وتأسيس دولتهم على أنقاض النظام الموحدي، لم يعد دور المرتزقة النصارى مقتصرا على العمليات العسكرية فقط، بل ساهموا كذلك في جباية الضرائب. وقد أوكلت هذه العملية إلى بريز دي قزمان الذي كان يقتسم المداخيل مع أبي يوسف يعقوب. ويبدو أن أبا يوسف قد تخوف من تزايد نفوذ قزمان، فحاول التخلص منه، إلا أن قزمان تمكن من الفرار نحو قشتالة[20].

ولما تحركت الجيوش المرينية للسيطرة على سجلماسة باعتبارها أهم قاعدة تجارية على الطريق الغربي المؤدي إلى السودان، كان المرتزقة المسيحيون حاضرين في هذه التحركات[21].

ولربما كان حصار تلمسان الشهير أبرز حدث سياسي وعسكري تجسدت فيه مساهمة الكتائب المسيحية إلى جانب المرينيين. وقد طفا على السطح خلال هذه المرحلة اسم القائد الأراغوني برناط سيكَي (Bernat Segui) كإحدى الشخصيات المقربة جدا من السلطان أبي يعقوب. فقد ساهم في الصلح ما بين السلطان المريني وجاك II ملك أراغون، ودفع بأراغون إلى تقديم المساعدة للمرينيين في 702/1302، وعاد مرة ثانية إلى أراغون بعد التحالف الذي تم بين قشتالة وغرناطة. وقد حقق نجاحا خلال هذه المهمة بعد أن أقنع السلطان المريني والملك الأراغوني بفكرة تبادل المرتزقة

(19) ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، ص. 396.
(20) ألماني، ص. 40.
(21) مجهول، **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**، الرباط، 1972، ص. 139.

بينهما. وقد وصلت فعلا إلى المغرب في مارس 1304 م/704 مجموعة من الفرسان الأراغونيين(22).

لقد عمل المرينيون على ضمان سيطرتهم على سبتة باعتبارها أهم ميناء متوسطي آنذاك. إلا أن هذا الميناء التجاري الهام كان باستمرار عرضة لمطامع قوى أخرى، وخاصة من لدن مملكة غرناطة التي تمكنت من الاستيلاء عليه سنة 703 هـ/3ـ1304 م. وقد بادر السلطان أبو ثابت إلى طلب المساعدة الأراغونية لاسترجاع المدينة علما بأنه جرى استخدام المرتزقة النصارى على عهد هذا السلطان في مواجهته لعثمان بن أبي العلا الذي ثار بالمناطق الريفية(23). غير أن مبادرة أبي ثابت للاستجاشة بالمرتزقة النصارى لم تثمر إلا على عهد خلفه أبي الربيع بعد اتفاقية فاس 709/1309. فعملا بهذه الاتفاقية ساهم المرتزقة الأراغونيون في استرجاع المرينيين لسبتة بجيش كان يقوده القائد كاستلنان (Castelnan)(24). وخلال عهد هذا السلطان، نسجل محاولة للمرتزقة القشتاليين العاملين بالجيش المريني لإثارة الفوضى بالمغرب. والواقع أن بعضا من القلاقل التي كان يشهدها المغرب كانت تنسج خيوطها انطلاقا من الضفة الشمالية للبحر المتوسط لينفذها المرتزقة النصارى الموجودون بالمغرب، وخاصة منهم المرتزقة القشتاليون. فقد انضم قائد المليشيا القشتالية بالمغرب كَونزالو سانشيز دي ترونكونس (Gonzalo Sanchez de Troncones) إلى الوزير رحو بن يعقوب الوطاسي في 5 أكتوبر 1310 جمادى I 710 هـ من أجل خلع السلطان أبي الربيع وتنصيب عبد الحق بن عثمان أحد أحفاد أبي يوسف مكانه. وقد توجه المتمردون فعلا إلى تازة حيث حرر القائد كَونزالو بعض الأسرى المسيحيين، بينما طلب الوزير المتمرد السلطان العبدوادي مساعدته ضدا على السلطان المريني. ومن جراء ملاحقة أبي الربيع للمتمردين، فر هؤلاء إلى تلمسان ومنها إلى الأندلس. وقد عرض كَونزالو على فردناند ملك قشتالة بإيعاز من الوزير المنشق تحالفا يوفر من خلاله الملك القشتالي عُدَّة عسكرية للمتمردين، على أن يتوجه هؤلاء إلى المغرب لتنحية أبي الربيع وتعويضه بالأمير عبد الحق بن عثمان. ومقابل ذلك،

(22) قدم السلطان المريني مقابل ذلك 10 آلاف دينار، وقد أشرف على إنهاء العملية بين الطرفين أرنوط (Segui Arnaud) أخ برناط سيكّي، انظر : Dufourcq, op. cit, p. 263.

(23) ابن خلدون، تاريخ العبر، ج 7، ص.

(24) Latrie, op. cit., p. 304.

يحصل ملك قشتالة على الجزيرة الخضراء ومائتي ألف دينار ذهبي. وبما أن العرض كان مغريا، والوضع الداخلي بقشتالة كان صعبا، فإن فردناند IV حاول أن يحصل على مساعدة ملك أراغون لتنفيذ المشروع. غير أن هذا الأخير رفض الدخول في تحالف ضد المغرب، وبالتالي فشل المخطط القشتالي، خاصة وأن المنية وافت كَونزالو. وقد نتج عن هذه المحاولة القشتالية الفاشلة للتدخل في الشؤون السياسية المغربية أن تعزز مركز المليشيا الأراغونية بالمغرب على حساب المليشيا القشتالية أكثر من أي وقت مضى[25].

ورغم هذه المحاولة الفاشلة، فإن المليشيا القشتالية استمرت في إثارة القلاقل بالمغرب من خلال المساهمة في المنافسات التي كانت تنشأ داخل الوسط المريني. فأثناء الصراع بين السلطان أبي سعيد وابنه أبي علي وقفت إلى جانب الابن المتمرد فرقة كان يقودها القائدان خوان سانشيس دس بوجيا (Juan Sanchez De Bugea) وخوان رويث دي ميندوثو (Juan Ruiz de Mendozo)[26]. ويمكن القول بأن الاستجاشة بالمرتزقة الأراغونيين أصبحت مسألة حيوية بالنسبة للسلطان أبي سعيد. ودليلنا على ذلك أنه رفض طلب خايمي Jacques II بإرسال العناصر الأراغونية العاملة في الجيش المريني لتساهم في غزو أراغون لساردينيا[27]. وعلى الرغم من موقف أبي سعيد، ومن عدم توصل أراغون بكل ما وعدت به من طرف المرينيين بعد مساهمة مرتزقتها في السيطرة المرينية على سبتة، فإن المرتزقة الأراغونيين استمروا بأعداد هامة في خدمة أبي سعيد[28].

وقد ثار أبو علي مرة ثانية، إذ حاول انطلاقا من سجلماسة أن يسيطر على مراكش بعد وصول أخيه أبي الحسن إلى الحكم. لكن هذا الأخير تمكن من طرده منها بمساعدة المليشيا المسيحية الموجودة بالمدينة[29].

وعلى الرغم من أن عدد المرتزقة النصارى بالدولة المرينية على عهد أبي الحسن

---

(25) Dufourcq, op. cit. p. 458.

(26) Ibid, p. 459.

(27) Alarcon (Santon) et Garcia (De Linares), Las documentos arabes diplomaticos del archivo de la Corona de Aragon, 1940, Doc. 16.

(28) Mas-Latrie, op. cit., p. 304.

(29) Dufourcq, op. cit, note 1. p. 580.

كان مرتفعا إذ تراوح ما بين ألفين وثلاثة آلاف جندي[30]، فإننا لا نعلم الشيء الكثير عن نوعية المساهمة السياسية والعسكرية التي قاموا بها آنذاك. ويبدو أن أبا الحسن ـ الذي حاول تصحيح مجموعة من جوانب السياسة المرينية السابقة ـ قد فرض نوعا من المراقبة على المرتزقة النصارى بالمغرب، إذ أقصى النصارى من جباية ضريبة كانوا قد اعتادوا استخلاصها من السكان بتلمسان واعمالها على المسلمين، كما أنه منع النصارى من بيع الخمور إلى المسلمين ولم يبح لهم «إلا ما يسوغ لهم»[31].

والظاهر أن عدد المرتزقة المسيحيين قد ارتفع أكثر على عهد أبي عنان بحكم الانفتاح الملحوظ الذي عرفه المغرب آنذاك، والذي تعكسه كثرة المعاهدات التي وقعها هذا السلطان مع الدول الأوربية. ويدل الوصف الذي قدمه ابن الحاج النميري ـ بغض النظر عن مبالغته ـ عن المرتزقة النصارى الذين ساهموا في الحملة المرينية ضد إفريقية، يدل فعلا على أهمية أعدادهم بالمغرب المريني عصرئذ. فقد كانت جموعهم «تهد الأرض هدا وتسد الأفق، إذا تنمرت خلقا وقدا... زرق العيون... امتطوا الخيول المسومة أمثال الجبال»[32].

لقد كان عهد أبي عنان فترة فاصلة بين مرحلتي القوة والضعف في تاريخ الدولة المرينية، إذ أن المغرب ما بعد هذا السلطان دخل في دوامة من الفوضى والفتن. لهذا أصبح المرتزقة النصارى في مثل هذه الوضعية يميلون إلى كل طرف يجزل لهم العطاء، بل وأصبحوا عنصرا مساهما في إذكاء الصراع بين ادعياء الحكم. فبعد اغتيال أبي عنان مباشرة، اتفق قائد جند النصارى غرسية بن انطول مع الوزير عمر بن عبد الله بن علي بن سعيد الفودودي على خلع السلطان الشرعي أبي سالم وتعويضه بتاشفين الموسوس أحد أبناء أبي الحسن، وقد نجحا في ذلك بعد أن قام أحد جند النصارى فعلا بذبح السلطان المخلوع[33]. وقد تورط غرسية بن انطول مرة أخرى في الصراعات التي كان يعرفها الحكم المريني آنذاك. فقد اتفق مع الوزير سليمان بن داود الذي كان يعاقره الخمر على إزاحة الوزير الفودودي. لكن هذا الأخير تنبه إلى

(30) ابن مرزوق (التلمساني)، **المسند الصحيح الحسن...**، الجزائر، 1982، ص. 282. وتجدُر الإشارة إلى أن العمري يتحدث عن وجود أربعة آلاف جندي آنذاك.

(31) **المصدر السابق**، ص. 285 وص. 282.

(32) ابن الحاج (النميري)، **فيض العباب...**، الرباط، 1984، ص. 63.

(33) الناصري (أحمد)، **الاستقصا...**، ج 4، ص. 38.

المؤامرة فوضع حدا لغرسية ودعا العامة إلى التنكيل بجند النصارى بمعسكرهم الذي يعرف بالملاح جوار فاس الجديد(34).

ولا نكاد نعرف شيئا عن الأدوار التي لعبها المرتزقة النصارى بالمغرب خلال الفترة المتأخرة من عمر الدولة المرينية. ولعل التنكيل الذي لحق بهم من طرف الوزير الفودودي والعامة قد أثناهم عن أية محاولة للمساهمة في الصراعات الدموية التي أصبح المغرب ميدانا لها، إلى حين مقتل عبد الحق آخر سلطان مريني.

IV ـ تنظيم المرتزقة النصارى بالمغرب المريني

كانت المليشيا العاملة بالدولة المرينية تشكل فرقة من فرق الحرس الخاص. وعند وصول أي أمير جديد إلى الحكم، كانت تقدم ولاءها له وتحيي الأعلام(35). ويصعب ـ استنادا على ما توفر لدينا من إشارات ـ، يصعب تقديم صورة واضحة عن «مؤسسة» الإرتزاق المسيحي بالمغرب المريني. إلا أن ذلك لا يمنع من اعتبارها، إلى جانب الجمارك والقنصلية، من أهم «المؤسسات» التي كانت تمثل الأوربيين ببلاد المغرب.

لقد طبع حضور المرتزقة النصارى بالدولة المرينية بالاستمرارية، وذلك على الرغم أحيانا من غياب الإتفاقيات والمعاهدات بالعلاقات التي كانت تجمع المغرب بالدول الأوربية. ويبدو أن أعداد المرتزقة كانت تختلف باختلاف طبيعة المرحلة السياسية التي كانت تمر بها السلطة المرينية، وبالتالي إلى مدى حاجياتها إلى خدمتهم. وفي غياب مادة إحصائية عن عددهم بالمغرب العناني، فالظاهر أن أعلى رقم بلغه عددهم بباقي فترات الحكم المريني هو الذي قدمه العمري عن عهد أبي الحسن، والذي يتحدث فيه عن أربعة آلاف جندي(36).

كان المرتزقة المسيحيون يعيشون بالملاح بجوار فاس الجديد. ومن المعلوم أن السلطان أبا يوسف يعقوب كان قد أخرج أجناد الروم الذين كانوا يسكنون مدينة فاس عنها، وبنى لهم حظيرة بخارج المدينة وأسكنهم فيها(37). وكانوا يعيشون حياة

(34) المصدر السابق، ص. 42.

(35) Latrie, op. cit., p. 267.

(36) العمري، مسالك الأبصار، ضمن المنوني، ورقات...، ص 291.

(37) الذخيرة السنية، ص. 91.

عادية مع زوجاتهم[38]، ويسمح لهم بتناول الخمور بحيهم، ويتمتعون بحرية ممارسة طقوسهم الدينية. وعلى الرغم من بعض التجاوزات النادرة التي كانت تطالهم من حين لآخر من طرف العامة، فإن السلطة المرينية كانت تسارع إلى حمايتهم. ونستدل على ذلك بما قام به السلطان أبو ثابت الذي أشعر بأن قائد مراكش يوسف بن محمد بن أبي عياد قتل بعض نصارى مراكش واستولى على أموالهم، وقد أعطى أبو ثابت أوامره بقتل القائد مع مئات من أتباعه الذين علقت رؤوسهم على أبواب مراكش[39]. ويمكن القول على وجه العموم بأن الضعف العددي للمرتزقة النصارى مقارنة مع أعداد المغاربة لم يسمح لهم بإحداث تأثيرات ملحوظة بالمغرب آنذاك على المستوى الديني والثقافي، وإن كنا لا ننكر أنهم ساهموا في صنع عدة محطات بتاريخه السياسي[40].

لقد كانت المليشيا الأراغونية العاملة بالمغرب الأكثر تنظيما، وكان يرأسها قائد أعلى (Alcayt major). ويمثل برناط سيكَي أشهر الأراغونيين الذين شغلوا هذا المنصب[41]. ويظهر من خلال الأنشطة التي مارسها برناط سيكَي بالمغرب المريني أن مسؤولية القائد الأعلى كانت متعددة. فقد ساهم في حل مجموعة من الخلافات التي كانت تهم الوجود الأراغوني بالمغرب، ومن ضمن ذلك أنه كان يعمل على تجاوز المشاكل التي كانت تنشأ من حين لآخر بين المسلمين والمسيحيين، وكان يشرف على إرجاع تركة الجنود الأراغونيين الذين ماتوا بالمغرب إلى عائلاتهم[42]. كما أنه ساهم في حل بعض الخلافات التي كانت تقوم بين الملك الأراغوني وفرسانه العاملين بالجيش المريني. ومن ذلك مثلا أن سوء تفاهم نشأ بين الفارس **Pere Gimenez Espilonga** والملك جاك الثاني لعدم تقديم هذا الأخير تعويضا ماليا يقدر بـ1500 فلسا برشلونيا

(38) كانت زوجة القائد الأعلى الأراغوني برناط سيكَي، وتسمى مرسيانا (Marciana)، من ضحايا الصراع بين أبي سعيد وابنه أبي علي (Dufourcq, op. cit, note 7 p. 465).

(39) Cenival (P.), «L'église chrétienne de Marrakech au XIII[e] siècle», Hespéris, 1/1927, p. 81.

ونشير هنا إلى أن المصادر تتحدث عن الروم بصفة عامة، ولا نستبعد أن تكون العملية قد شملت المرتزقة كذلك.

(40) Dufourcq, op. cit, p. 515.

(41) كان برناط سيكَي تاجرا مغامرا تحول إلى سلك الجندية. ويبدو أنه من أصل ميورقي. وقد وصل إلى المغرب في 1296، ثم أصبح قائدا للجيش المسيحي العامل بالدولة المرينية، وأصبح مستشارا للسلطان أبي يعقوب. وقد استمر في نفس المنصب على عهد أبي ثابت... (Dufourcq, p. 385).

(42) Ibid, pp. 461-462.

للفارس. وقد قام برناط سيكّي بتزويد الفارس بتعويضه الذي يقدَّر بـ10 آلاف دينار ذهبي قدمها السلطان المريني لملك أراغون، عقب الاتفاق الذي حصل بينهما مقابل تقديم المليشيا الأراغونية خدمتها إلى السلطان المريني[43]. وكان القائد الأعلى يمارس أحيانا بعض المسؤوليات التي عادة ما كان يؤديها القنصل بالمغرب. ومن ضمن ذلك أنه كان يقوم بتوقيف أي تاجر يأمر ملك أراغون بإلقاء القبض عليه[44].

وقد قام برناط سيكّي كذلك بحل بعض المشاكل التي كانت تهم مباشرة السلطة المرينية، والتي يمكن اعتبارها من صميم مشاكلها الداخلية. فقد أقنع الملك الأراغوني جاك II بالضغط على الثائر ابن رحو واتباعه للعودة إلى المغرب في يوليوز 704/1304 بعد لجوئهم إلى أراغون[45]. وأثناء تمرد أبي علي على أبيه أبي سعيد ساهم برناط سيكّي في حفاظ هذا الأخير على حكمه، كما ساهم في إقناعه بالعفو عن ابنه[46].

وكان يساعد القائد الأعلى في مهامه قواد للمليشيا كان يقيم بعضهم بفاس والبعض الآخر بمدينتي الرباط ومراكش. ونذكر من بين قواد المليشيا الأراغونية بالرباط خوان كَارثيا دس ألاركو (Joan Garcia De Alarco)، بينما كان أرنو سيكّي (Arnau Segui) أخ برناط سيكّي قائدا لها بمراكش.

وإذا كنا نعرف أسماء لبعض الأراغونيين الذين شغلوا منصب قيادة الجيوش بالمغرب المريني وخاصة بفاس مثل بيري خيمينيث إسبيلونكًا (Pere Gimenez Espilonga) ولوبيث سانشيث دي خوفيرا (Lopez sanchez de Juvera) وخاوم دي كانسير (Jaume de Cancer)، فالظاهر أن هذا المنصب قد احتكره في معظم الأحيان أفراد من أسرة القائد الأعلى برناط سيكّي. فقد كان أخوه أرنو (Arnau) – كما سبقت الإشارة – قائدا للمليشيا الأراغونية بمراكش. كما تقلد أربعة إخوان لبرناط قيادة الجيوش الأراغونية بالمغرب المريني، وهم بيرينكَير (Berenguer) وخاوم (Jaume) وبيري (Pere) وأخ آخر يحمل كذلك اسم خاوم (Jaume)[47].

---

(43) Ibid, p. 375.

(44) Ibid, p. 461.

(45) Ibid, p. 373.

(46) Ibid, p. 464.

(47) Ibid, p. 462.

وفضلا عن القائد الأعلى وقائد المليشيا، كان يوجد بالمغرب بعض الإداريين الأراغونيين للسهر على مصالح رعاياهم مثل كاتب المليشيا، وكان يتكلف بالشؤون الإدارية، وقد شغل هذا المنصب على عهد أبي الربيع شخص اسمه رامون فونت (Ramon Font)[48]، كان يقوم بمهامه بمساعدة الموثق.

أما الميليشيا القشتالية بالمغرب المريني، فلا نكاد نعرف الشيء الكثير عن تنظيمها، علما بأننا نتوفر على عدة معطيات عن الدور السلبي الذي قامت به من خلال إثارة الفوضى وإذكاء الصراع بين الأطراف المرينية المتنافسة على الحكم. ولعل من أشهر قواد المليشيا القشتالية بالمغرب بريز دي قزمان (Peres de Guzman) الذي دخل في خدمة السلطان أبي يوسف سنة 677/1279. والظاهر أن نفوذه قد تنامى بالمغرب المريني، مما جعل السلطان يفكر في التخلص منه. إلا أن قزمان فر إلى قشتالة حيث أصبح من أعداء الوجود المريني بالأندلس[49]. وقد خلفه في قيادة الجيوش القشتالية بالمغرب كَارثيا مارتينيث دي كَايِّيكوس (Garcia Martinez De Gallegos)، وقد اشتهر في نفس المنصب على عهد أبي يعقوب. ونعرف كذلك أن خوان سانشيث دي ترونكونيث (Juan Sanchez de Troncones) أصبح قائدا للمليشيا القشتالية بالمغرب على عهد أبي الربيع، وكان من مقربيه[50].

وتطلعنا بعض المصادر على أهمية الرواتب التي كانت توفرها السلطة المرينية للمرتزقة النصارى. فقد نصت معاهدة 702/1302 التي وقعها أبو يعقوب مع أراغون على أن يتقاضى كل جندي أراغوني يعمل لفائدة السلطان المريني 60 دينارا ذهبيا[51]. وكان الراتب الشهري للجندي المسيحي على عهد الحسن يتراوح ما بين 5 و50 دينارا ذهبيا، وقد أصبح بيت المال مصدر هذه الرواتب بعد أن كان السلاطين المرينيون يحصلون عليها من ضريبة المروس[52]. وللدلالة على أهمية رواتب المرتزقة النصارى، يمكننا أن نقارنها بما كان الحال عليه لدى الجنود المغاربة. فقد كان الجندي المقرب من السلطان يتقاضى «ستين مثقالا (أي دينارا) من الذهب في كل

---

(48) Ibid, p. 393.

(49) ساهم بدور فعال في حفاظ قشتالة على طريف وطرد المرينيين منها.

(50) Dufourcq, p. 382.

(51) Ibid, p. 353.

(52) ابن مرزوق، المسند، ص. 282.

شهر، وقليل ما هم، وأما المعظم فأعلى ثلاثين مثقالا، ثم ما دونها، إلى أن يتناهى الراتب إلى أقل الطبقات وهي ستة مثاقيل في كل شهر»(53). ويبدو أن مرتبات المرتزقة النصارى كانت تفوق كذلك رواتب بعض العناصر السامية من الإدارة المرينية مثل قاضي القضاة الذي كان يبلغ مرتبه الشهري 30 دينارا ذهبيا (يذكر العمري أنه كان يتقاضى مثقالا من الذهب يوميا)(54). إن ما يلفت الانتباه أن السلطة المرينية ـ شأنها في ذلك شأن دولتي الحفصيين والعبدواديين ـ كانت تؤدي رواتب المرتزقة النصارى ذهبا. ولذلك فإن ملوك الدول الأوربية، وخاصة أراغون، كانوا يسارعون إلى تلبية رغبات السلطة المرينية كلما كانت في حاجة إلى خدمة المرتزقة نظرا لأن «الصفقة» كانت مربحة. لقد كان الارتزاق حسب تعبير ديفورك بمثابة «ضريبة غير مباشرة» يقدمها السلطان المريني إلى الملك الأراغوني(55).

ولم يكن الجنود النصارى يكتفون بممارسة الارتزاق، بل كانوا يستفيدون من مصادر مادية أخرى. نذكر من بين هذه المصادر المساهمة في استخلاص الضرائب من القبائل المغربية. فقد عاد ـ مثلا ـ قزمان الذي كان مكلفا بجباية الضرائب على عهد أبي يوسف يعقوب بعد إحدى حملاته على القبائل العربية محملا بأموال كثيرة، استحوذ على نصفها وفرق نصف نصيبه على أتباعه(56). كما كان بعض المرتزقة النصارى يتعاطون النشاط التجاري، وخاصة بالمنصورة إبان الحصار المريني الطويل لتلمسان. وكان الميورقي برناط سالارن (Bernat Salarn) جنديا عاملا بالجيش المريني، وفي نفس الوقت كان يشغل منصب قنصل التجار المسيحيين بجيش أبي يعقوب(57).

*
* *

يبدو أن حاجة المرينيين منذ بداية دولتهم كانت كبيرة إلى خدمة المرتزقة النصارى، وسنبين لاحقا عوامل ذلك. لذلك لم تدخر السلطة المرينية وسعا من أجل توفير الأمن والطمأنينة والمرتبات «المحترمة» التي كانت تدفع بالدينار الذهبي لهؤلاء المرتزقة. ومن ثم تقاطر هؤلاء على المغرب المريني طمعا في الربح والكسب، وذلك على

(53) العمري، **مسالك الأبصار**، ضمن المنوني، **ورقات**، ص. 306.
(54) **نفس المصدر**، ص. 67.
(55) Dufourcq, op. cit, p. 154.
(56) ألماني، ص. 40.
(57) Dufourcq, p. 371.

الرغم من خطورة المهام التي كانوا يقومون بها في مغرب لم تكن قبائله لتهدأ إلا لتبدأ الصراع، وفي مغرب ظل فيه العداء الطابعَ الغالبَ على تاريخ العلاقات التي ربطت دوله، وعلى الرغم كذلك من بعض التجاوزات التي كانت تلحق بهم من جانب العامة.

إن سلوك العامة تجاه المرتزقة النصارى المطبوع أحيانا بالاستصغار قد تفسره حساسيات دينية في فترة كان الصراع بين دار الإيمان ودار الكفر طاغيا على العلاقات بين الدارين، كما قد تفسره تلك الوضعية الخاصة التي تميز بها حضور المرتزقة بالمغرب، خاصة إذا تذكرنا أن المجتمع المغربي عانى الشيء الكثير من السياسة الضرائبية المجحفة لبني مرين. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن البيذق كان قد استعمل كلمة «إيفرخان» بمعنى المرتزقة النصارى؛ ولا شك في أن الكلمة هي أصل كلمة farfanes التي أطلقت في إسبانيا بعد ذلك بسنوات على أعقاب هؤلاء النصارى الذين أعيدوا إلى أوطانهم[58]. غير أنه إذا كنا نعلم أن المعنى المباشر للكلمة يفيد صغير الطير أو الفرخ، فإنها في نظر البعض استعملت في العصر المريني في حق المرتزقة النصارى في بعدها القدحي، أي الابن غير الشرعي، وقد كان ينعت به العامة «الجنود الفرنجة حسدا واستصغارا لشأنهم»[59]. وتجدُر الإشارة إلى أننا لم نعثر في المصادر المعتمدة على ما يعزز هذا التأويل أو يفيده مباشرة. وكيفما كان الأمر، فالظاهر أن ظاهرة الإرتزاق المسيحي حسب إحدى الشهادات الحية بتونس الحفصية[60] قد ترسخت ببلاد المغرب، بحكم تشابه بنية الذهنيات ببلدان هذه المنطقة ؛ مما جعلها أقرب إلى الظواهر العادية والمألوفة.

---

(58) هوبكنز (ج)، **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1980، ص. 148.

(59) ألماني، مرجع سابق.

(60) شاهد يوما المتصوف الفروي صديقه في الدراسة السلطان ابن اللحياني (1311 ـ 1317) مارا مرفوقا بحراسه من المرتزقة النصارى فقال له : «يا فقيه لا يجوز لك ذلك، وذكره بقاعدة من قواعد الفقه المالكي تقول بأن الله قد حرم الاستغانة بمشرك»، واقتصر السلطان على الإجابة بقوله : «أجل» ثم انصرف. يعلق برانشفيك على هذه النازلة بكون الاستعانة بالمرتزقة النصارى أصبحت مسألة عادية لدى السلطة والمجتمع إذ لم يستنكرها سوى شخص مفرط في التدين، بينما لم تثر الحادثة الناس الذين كانوا موجودين أثناءها بكثرة، علما بأنها حصلت بمكان مزدحم بالقرب من ضريح سيدي محرز؛ أنظر:
.Brunschvig (Robert), **La Bérbérie orientale sous les Hafsides**, T. 1

لاحظنا أن السلطة المرينية لجأت إلى الاستجاشة بالمرتزقة النصارى منذ تحركاتها الأولى في فترة كانت الدولة الموحدية ماتزال تعيش لحظات احتضارها. ونعتقد أن هذه الخاصية التي امتازت بها الدولة المرينية تعود إلى طبيعة الأسس التي انبنت عليها. فمن المعلوم أن المرينيين وجدوا صعوبة كبيرة في الظفر بالحكم، وذلك على عكس المرابطين والموحدين. ومرد ذلك إلى غياب قاعدة مذهبية خاصة بالمرينيين، وذلك على الرغم من أن إقامة السلطة المرينية رافقتها على مستوى العقيدة إدانة للمذهب التومرتي باسم الرجوع إلى السنة المالكية. فقد ظل الإرث الموحدي القوي ـ وخاصة السياسي منه ـ جاثما باستمرار على مسار الدولة المرينية. كما تعود الاستجاشة في وقت مبكر من عمر الدولة المرينية بالمرتزقة المسيحيين إلى طول احتضار الدولة الموحدية الذي دام زهاء نصف قرن، الشيء الذي لم يكن بإمكان المرينيين مواجهته بحكم الضعف العددي لعصبيتهم ـ على عكس الموحدين. وبدون الِالتجاء إلى عنصر لا تربطه أي صلة بأرض المغرب ولا بسكانها.

وثمة عامل آخر لربما دفع المرينيين منذ بداية دولتهم إلى المراهنة على المرتزقة النصارى، ويتعلق بنوعية النظام السياسي الذي أرسوه بالمغرب. لقد أسس المرينيون نظاما يمكن القول بأنه يمثل تجربة جديدة في ممارسة الحكم لدى العصبيات البربرية بالمغرب الوسيط، ذلك أنه انبنى على أساس تعدد المساهمين في الغلبة وتعدد المستفيدين منه[61]. ولم يكن المرتزقة النصارى سوى عنصر ضمن تلك الفسيفساء من المشاركين في الغلبة العسكرية المرينية، والمستفيدين ماديا من النظام القائم. وقد شارك المرتزقة المسيحيون فعلا في بناء توازنات الدولة المرينية طالما أن السلاطين كانوا قادرين على تلبية حاجياتهم المادية.

لقد كان إخلاص هؤلاء المرتزقة للسلطة المرينية مأجورا. وهذا يعني أنه كان مرتبطا عضويا بالإمكانيات المادية لخزينة الدولة. لهذا ما إن كانت تتقلص تلك الإمكانيات لسبب من الأسباب، حتى كانت تنقلب أداة الِارتزاق المسيحي إلى أداة فوضى وتشويش بمغرب غلبت فيه فترات التضامن على فترات الاستقرار، إذ سرعان ما

---

(61) لأخذ صورة واضحة عن هذا النظام يجب الرجوع إلى الفصل الرابع من أطروحة القبلي محمد : «Société,pouvoir...», op. cit.

كانت تتحول إلى خدمة أي طرف يجزل لها العطاء ويضمن مرتباتها، ولم تتردد أحيانا عن قبول خدمة الطرف العبدوادي(62).

وقد لا نبالغ إذا قلنا بأن بعض القلاقل التي كان يشهدها المغرب المريني كانت تحبك خيوطها ببعض الدول الأوربية ليقوم بتنفيذها بعض المرتزقة النصارى بالمغرب، ولاسيما من جانب المرتزقة القشتاليين. ولعل استعراض المحطات التي ساهم المرتزقة النصارى من خلالها في إثارة الفوضى بالمغرب المريني، يوضح أن المرتزقة القشتاليين هم الذين كانوا في الغالب من ورائها. ولا شك في أن هذا الموقف من جانب قشتالة قد يفسر بما راكمته العلاقات التاريخية السابقة بين قشتالة والأمبراطورية المغربية من عداء، إذ كانت قشتالة في الغالب على تماس مباشر مع حدود دار الإسلام بالأندلس، وكانت باستمرار من أكثر الدول والممالك الإسبانية تحمسا إلى مواجهة المسلمين بالمنطقة. وخلال العصر المريني تأجج الصراع أكثر بين قشتالة والمغرب. وتؤكد الأحداث التوجه العدائي لقشتالة تجاه المغرب من خلال الاصطدامات التي حصلت بينهما أكثر من مرة بالمضيق وبالجزيرة الخضراء وبطريف، ولم يتوان ألفونس الرابع عن إعطاء أوامره بإلقاء القبض على من في بلاده من المسلمين وثقفهم في الحديد وبيعهم في دواخل بلاد الروم(63). ولم تخف قشتالة عداءها لما بادرت إلى مهاجمة سلا سنة 658 هـ وإلى عتاب أراغون بفعل أسلوب تعاملها «السلمي» مع المغرب(64). ولربما يمكن كذلك تفسير هذا التوجه العدائي تجاه المغرب بالوضعية الداخلية لقشتالة آنذاك، ولا سيما على المستوى الاقتصادي، والذي لم يكن يؤهلها على عكس جارتها أراغون إلى ربط علاقات سلمية وتجارية مع المغرب. لقد مر الاقتصاد القشتالي بفترة عسيرة خلال النصف الثاني من القرن 13، ولم يحدث أي تطور عليه في القرن 14(65). ولا غرو أن معلوماتنا حول التجارة القشتالية

(62) حاول عدة فرسان قشتاليين سنة 1272 كانوا يعملون في صفوف الجيش المريني أن ينضموا إلى المرتزقة العاملين بالجيش العبدوادي (Dufourcq, p 154).

(63) الذخيرة السنية، ص. 125.

(64) Dufourcq, p. 467.

(65) Ruiz (Teofilo), Expansion et changement : La conquête de Seville et la société castillane, 1248-1350, A.E.S.C., 1979, p. 552.

مع بلاد المغرب يكتنفها الكثير من الغموض، وتتسم بندرة كبيرة(66).

أما أراغون، فإنها نجحت خلال هذه الفترة في السيطرة على مجال واسع من غرب البحر المتوسط بما في ذلك جزر البليار وصقلية، الشيء الذي جعلها أهم قوة عسكرية وتجارية بالمنطقة بعد الجمهوريات البحرية الإيطالية. ولا يتردد برانشفيك في الحديث على هذا المستوى عما أسماه «بالأمبريالية الأراغونية»(67). غير أن هذه «الأمبريالية الأراغونية» أصبحت تعتمد ببلاد المغرب، وخاصة على عهد جاك II، على أدوات سلمية بالدرجة الأولى. لقد أصبح الهم التجاري طاغيا على علاقات أراغون مع بلاد المغرب، كما أنها كانت تبدي رغبة ملحة في الحصول على الذهب من هذه المنطقة. ولتحقيق هذه الأهداف، عززت أراغون علاقاتها مع المغرب بوسائل سلمية منها إرغام السلطة المرينية على «شراء الصلح» حسب تعبير ديفورك، وبث مؤسسات لها بالمغرب كالقنصلية والجمارك، فضلا عن إرسال مرتزقة إلى هذه المنطقة كلما كانت السلطة المرينية في حاجة إليهم.

(66) Dufourcq et Dalché (J), **Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Âge**, Armand Colin, Paris, 1976, p. 149.

(67) Brunschvig, op. cit, T. 2, p. 432.

رؤية تاريخية في الحملة الصليبية الثامنة على تونس

زبيدة محمد عطا
كلية التربية ـ الزمالك ـ مصر

كان للحملة الصليبية الثامنة وضع خاص في تاريخ الحروب الصليبية. وهي واحدة من الحملات الرئيسية الثمانية كما أنها آخرها ولذلك تم بها صياغة الاستراتيجية الصليبية في مواجهة العالم الإسلامي، وهي الاستراتيجية التي مازالت تحتفظ بملامحها الأساسية في العلاقات السياسية بين الغرب والشرق الإسلامي إلى يومنا هذا[1].

والحملة الصليبية الثامنة كانت موجهة إلى تونس وهي بذلك لم تأخذ الاتجاه التقليدي للحملات السابقة إلى الشرق، ولكنها اتجهت إلى دولة عربية إسلامية في الغرب.

والنظرة الفاحصة التحليلية تكشف لنا عن الرابطة القوية بين الشرق والغرب الإسلامي في نظر القائمين بالحروف الصليبية. فلقد نمت وتطورت فكرة الخروج إلى العالم الاسلامي مع فكرة استرداد إسبانيا.

وبدأت الحملات الصليبية بالاتجاه المباشر إلى الشرق وبيت المقدس. واستطاعت الحملة الأولى تكوين أربع إمارات صليبية في الشام وكاد الأندلس أن يضيع لولا مجيء يوسف بن تاشفين وجماعة من المرابطين. ثم سقطت دولته في النصف الأول من القرن السادس الهجري وقامت دولة الموحدين على يد المهدي بن تومرت[2]. وسعى الغرب الإسلامي للمشاركة في الجهاد في الشرق، فأرسل المتطوعين

(1) أوضح الدكتور عزيز سوريال عطية في كتابه : **الحروب الصليبية وتأثيرها على العلاقات بين الشرق والغرب**، ترجمة فيليب جابر، القاهرة، أوضح أن البابا أوربان ذكر في خطابه في كليرمونت ما مضمونه أن الحرب الصليبية صراع «الأمم المتحدة» المسيحية في العصور الوسطى ضد كل قوى الإسلام.

(2) Joinville, John, **Histoire de Saint Louis**, Ed. Wailly, Paris, 1871.

المغاربة في الوقت الذي بعثت فيه حركة الجهاد على يد عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود ثم صلاح الدين الأيوبي، وشارك المغاربة بمجهود ملحوظ وخاصة بالأسطول الذي كانت له أهمية خاصة بالنسبة للحملات الصليبية القادمة عبر البحار والمتجهة إلى الشواطئ والموانيء الأسلامية.

وكان لويس التاسع أو القديس لويس ـ كما كان يسميه مؤرخه جوانفيل ـ قد نذر أثناء مرضه أن يقوم بحملة إلى العالم الإسلامي في الشرق لتحقيق الهدف الصليبي بالوصول إلى بيت المقدس. ومن أجل تحقيق الهدف قام لويس التاسع بحملته الصليبية الأولى متجها بها إلى مصر بعد أن تحالف مع جميع القوى المعاونة للعالم الإسلامي كالمغول ومسيحيِّي الحبشة، وفشلت محاولة غزو مصر(3)، ووقع لويس في الأسر وسجن بدار ابن لقمان في المنصورة.

ويشير جوانفيل إلى أن لويس التاسع خر ساجدا يبكي في ميدان المعركة عندما رأى نفاطات اللهب تقذف وتحرق جنوده وابتهل أن ينقذه ربه من هذا الجحيم، وعاد لويس إلى بلاده، ولم يفارقه حلمه، ودرس أسباب الهزيمة وقام بتطوير الاستراتيجية وكانت تقوم على فكرة الاقتراب غير المباشر من الهدف الرئيسي وهو بيت المقدس، واختار أن يكون الاقتراب غير المباشر عن طريق مصر ومنها يزحف إلى بيت المقدس. ولكنه في حملته الثامنة قرر أن يبتعد أكثر وأن يكون اقترابه غير المباشر عن طريق المغرب وتونس. وقد وضع نصب عينيه أن الوصول إلى الشاطىء في المغرب يدعم قوته ويساعده على مواجهة الأسطول المغربي والتخلص من خطره في وقت مبكر(4).

واستمر لويس في حملته الثامنة في سياسة التطويق السياسي بالتحالفات مع أعداء العالم الإسلامي، وأضاف لويس إلى استراتيجيَّته العامل العقائدي ليدعم هجومه العسكري بهجوم ثقافي عقائدي تمثل في تكثيف حملات التبشير التي كانت قد بدأت في الشرق في عهد السلطان الكامل الأيوبي واستمرت وامتد نشاطها إلى المغرب كما حدث في محاولات رايمون لول (Raymond Lull) التي امتدت بعد حملة لويس. ولقد تصور لويس التاسع أنه يستطيع استمالة المسلمين إلى الدين المسيحي

---

(3) Camb. Med. Hist. Vol, p 325 ؛ عزيز سوريال عطية، نفس المرجع، ص. 82.

(4) أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، ص. 227 ؛ وSetton, p. 513.

عندما لمس معاملة المستنصر بالله الحفصي للمسلمين وكانت قائمة على التسامح[5]. وفسر لويس هذا التسامح من جانب حاكم تونس على أنه قد يتحول إلى المسيحية بعد قليل من الضغط عليه.

وإذا تحدثنا عن تلك العوامل بالتفصيل، فالعامل الأول هو فكرة أن الحرب الصليبية هي حرب شاملة، ومن هنا كانت فكرة الوصول عن طريق الغرب للشرق أي الاقتراب غير المباشر عن طريق الغرب الإسلامي فإذا كانت الحروب الصليبية مجالها الرئيسي هو دول المشرق، فلا نستطيع أن ننكر الوحدة الشاملة. فحركة الاسترداد المسيحي في إسبانيا مرتبطة بالحركة الصليبية بالشرق.

ورغم أن حركة الاسترداد المسيحي في الأندلس تسبق الحروب الصليبية، فإن الحروب الصليبية أعطت دفعة قوية لحركة الاسترداد، وكان انهيار الخلافة في وقت حرج من تاريخ أوربا والشرق وبدأت فترة ممالك الطوائف مع إطلالة القرن الحادي عشر (422 هـ ـ 484 هـ/1031 م ـ 1091 م).

وإذا نظرنا إلى أوضاع أوربا في الفترة السابقة للحروب الصليبية، نجد أن البابوية سعت لتدعيم سلطتها منذ القرن التاسع وزيادة الترابط بين المسيحيين. وبدأ البابا يوحنا العاشر في الربع الأول من القرن العاشر في الدعوة لإخراج المسلمين من إيطاليا. وفي عهد البابا اسكندر الثاني نمت حركة السعي لطرد المسلمين في صقلية والجزء الآخر في البحر المتوسط الذي كان بحيرة إسلامية، مستغلا الضعف الذي ألم بالأندلس والمغرب العربي. ولا يمكن فصل هذه البدايات عن تاريخ الحروب الصليبية التي شملت المشرق كما شملت الأندلس ودول المغرب باعتبارها الجبهة الغربية للصراع[6].

وقبيل الحروب الصليبية مباشرة سقطت طليطلة (1085م/487 هـ) في أيدي الفونسو السادس (Alfonso VI) وطالب أهل الأندلس النجدة من سلطان المرابطين يوسف بن تاشفين الذي انتصر في معركة الزلاقة (1086 م/479 هـ)[7]. وحين دعا البابا أوربان الثاني (Urban II) في مجمع كليرمونت (Clermont) للحملة

(5) ولد رومان لول في 1232 وقتل على شواطئ شمال إفريقية 1315.

(6) المقري، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، القاهرة 1968، ج 4، ص. 352ـ353.

(7) ابن بلقين، **مذكرات الأمير عبد الله المسماة بكتاب التبيان**، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة 1955، ص. 104 ـ 106 ؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 7، ص. 116ـ118.

الصليبية (1088 ـ 1099) لم يهمل أمر الأندلس وفعلا استغل الفونسو السادس الحملة لمواجهة المرابطين. ولقد انضم إليه فعلا عدد من الفرسان الصليبيين الأوربيين مثل هنري أمير برجنديا (Henry of Burgundy) وريموند دو تولوز (Raymond of Toulouse). ومن الواضح أن الحملات الصليبية على الشرق(8) كان يغلب عليها العنصر الفرنسي في نفس الوقت نجد أن الدعم الفرنسي هو الذي أعان ممالك الأندلس المسيحية. ولقد اشترك هنري البرجندي فيما بعد في إحدى الحملات الصليبية على الشام 1103 م. فالحركة الصليبية حركة مكتملة تشمل مواجهة المسلمين في الشرق والغرب(9).

ونلاحظ أن مدن الغرب الإسلامي كانت تشكل دائما الخطوط الخلفية التي تدعم قوة المسلمين في الأندلس.

ولقد قدم المرابطون والموحدون ومن بعدهم بنو مرين مساعدات فعالة للمسلمين في الأندلس، ويلاحظ أنه منذ سقطت معظم مدن وأقاليم الأندلس في أيدي مسيحي الممالك الشمالية هاجر من المغرب كثير من الكتاب والعلماء والفقهاء للعبور إلى الأندلس لنصرة إخوانهم هناك وكذلك خرجت سفن عديدة تحمل المجاهدين للهجوم على السواحل الجنوبية للبرتغال، ولقد اعتبرت البرتغال الأعداء الحقيقيين هم المجاهدين المسلمين في المغرب الذين وجهوا نشاطهم إلى الأندلس.

إلا أن الدعم الفرنسي لمملكة أرغُون أدى إلى احتلال سرقسطة سنة 1118 وتوج الفرنسيون بذلك تدخلهم الذي بدأه شارلمان قبل أكثر من ثلاثة قرون فيما عرف باسم الثغر الكارولنجي، وبانهيار المرابطين فقد أفسحوا المجال لقوة مغربية جديدة وهي الموحدين.

ولقد استمرت الحملات الصليبية التالية في الربط بين الشرق والغرب الإسلامي. فالبابا انوسنت الثالث (Innocent III) (1120 ـ 1142 م) أعلن أن

---

(8) Fulcher of Charres, **History of the Expedition to Jerusalem**, p. 61-62.

(9) محمود سعيد عمران، «دور الحركة الصليبية في تكوين مملكة البرتغال»، ندوة **الأندلس : الدرس والتاريخ**، ص. 28.

الحرب الصليبية تشمل الأندلس كما تشمل الشام[10] : فهي تدخل في إطار الهدف الصليبي.

وفي عام 1140 م (546 هـ)، قدم أسطول صليبي من فرنسا كان في طريقه إلى بيت المقدس، وأعان الملك البرتغالي الفونسو هزيكيث في احتلال مدينة لشبونة[11] ؛ وكذلك قدم الفرنسيون المساعدة على احتلال طرطوشة على الساحل الشرقي، ثم اتجهت بعد ذلك الحملة إلى الشام.

كذلك شاركت بعض قوات الحملة الصليبية الثالثة في مهاجمة مدينة شلب، وكان سقوطها ضربة قوية لنفوذ الموحدين[12]. ورفع الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور راية الجهاد، واستعاد قصر أبي دانس وشلب.

وعندما سقطت شيفرة حامية مينة قشتالة، قامت البابوية (إنوسنت الثالث) بالدعوة لحملة جديدة توجه للأندلس، وبدأت الدعوة للحرب ضد المسلمين، وتجمعت قوات في طليطلة لمواجهة الموحدين، وانتصرت على قوات الموحدين في معركة العقاب (1212 م/609 هـ).

وخلال السنوات الأربع والخمسين التالية، سقطت أهم المدن الأندلسية بأيدي القشتاليين والأراغونيين والبرتغال، وظلت مملكة غرناطة تتأرجح بين الاستقلالية والتبعية[13].

وكما هو واضح، فإن الفكرة الصليبية آنذاك كانت حركة شاملة ؛ والرابطة بين حركة الاسترداد المسيحي والحروب الصليبية واضحة والبابوية لم تفرق بينهما فاعتبرتهما هدفاً واحداً، فمنحت لقب صليبي للمقاتلين الذين اتجهوا للأندلس بناء على نداء البابوات.

---

(10) Runicman, S., A History of Crusades, «Camb...1959», vol. 2, p. 73.

(11) عمران، نفس المرجع. سقطت المدينة عام 1147 م.

(12) ابن أبي دينار، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، ص. 116؛ ابن خلدون، **العبر**، ج 7، ص. 175.

(13) معركة العقاب. كان حاكم قشتالة ألفونسو الثامن قد طلب العون من البابا إنوسنت الثالث (1198 – 1216 م). ولم يستطع محمد الناصر لدين الله الموحدي صدهم فهزم في هذه المعركة التي تعرف في المصادر الأجنبية باسم : La Navas de Tolosa (المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد ومحمد العربي، القاهرة، 1914، ص. 109 ؛ يوسف أشباخ، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة عبد الله عنان، القاهرة، 1940، ج 2، ص. 119).

وإذا كانت حركة المقاومة في الشرق للصليبيين قد بدأت في الشام، فإن حركة المقاومة للمد الصليبي في الأندلس تزعمتها دول الغرب الإسلامي. وبهذا لا يمكن الفصل بين الشرق والغرب الإسلامي حين نؤرخ للحروب الصليبية ؛ كذلك لا ننسى الأساطيل المغربية التي اشتركت في مواجهة الصليبيين والمجاهدين المغاربة الذين شاركوا في القتال تحت راية عماد الدين ونور الدين. وهذه الفكرة هي التي راودت لويس فإن لم ينجح في الوصول إلى بيت المقدس عن طريق مصر فليتخذ طريق المغرب وتونس لتكون قاعدة له اعتمادا على وجوده بالقرب من التمركز المسيحي في الأندلس.

أما العامل الثاني، فهو العامل العقائدي. وفكرة استخدام الهجوم العقائدي لدعم الهجوم العسكري، فكرة مبكرة. وخير مثال على الربط بين الجانب الديني والحربي المؤسسات الدينية العسكرية التي لعبت دورا هاما سواء في الشرق الإسلامي أم في الشرق الأندلسي، وهي الداويه (Templars) والاستبار (Hospitallers)[14]؛ ولهم دورهم في الأندلس منذ عهد تريزا ابنة الفونسو السادس. ولقد بدأت حركة التبشير واتخذت من إسبانيا أحد المراكز الهامة لها. ولقد جاب المبشرون الأقطار الإسلامية ووصل أحدهم إلى مصر في عهد السلطان الكامل حاملا أفكاره. ولقد استمرت تلك الحركة في القرن الثالث عشر، ثم ازدهرت في القرن الرابع عشر. وكما ذكر الدكتور عزيز سوريال عطية أن السنين الأولى من القرن الرابع عشر هي عصر التبشير للحروب الصليبية ؛ وإن هذا رد فعل طبيعي للأوروبيين تجاه حالة اليأس التي وصلوا إليها في الشرق وإخفاق الصليبيين في استعادة مملكة بيت المقدس، وكان على أوربا أن تبحث عن أسباب إخفاقها تجاه الإسلام[15]. وفكرة التبشير المسيحي أو الخطة الجديدة للحروب الصليبية ظهرت واضحة في كتاب ريموند لول «**التحرير النهائي**» الذي رأى أن الأفضل كسب المسلمين باعتناقهم المسيحية وأن عن طريق إنقاذ أرواحهم، مما حسبه ضلالا سوف يكسب الأرض المقدسة مستقبلا ومعها العالم الإسلامي بأكمله دون عنف أو سفك دماء. والملاحظ أن هذه الأفكار هي التي راودت لويس التاسع من قبل. وذكر المؤرخون الغربيون أن الملك لويس مات في تونس في 25 أغسطس عام 1270 وعلى شفتيه هذه الكلمة «أورشليم»[16].

(14) سعيد عاشور، **الحركة الصليبية**، القاهرة، 1964، ص. 28، 75، 48، 1232.

(15) عزيز سوريال عطية، نفس المرجع، ص. 82، 83.

(16) William of Saint-Pathus, Vie de Saint-Louis (Ed. Delaborde), p. 153-155; Runicman, op. cit. vol. III, p. 292.

واعتقد أنه من السهل تحويل المستنصر الحفصي إلى المسيحية بقليل من الضغط لاستخدامه الفرنجه وعلاقاته الطيبة معهم. ونجد أن حركة الاسترداد المسيحية ارتبطت بنشر المسيحية : بعد سقوط قصر أبي دانس وهزيمة الموحدين في الأندلس، ذكرت المصادر الأوربية أن والي المدينة قام بتسليم نفسه وتظاهر باعتناق المسيحية[17] ؛ ونجد أن هذا يتردد فيما أورده أحد مؤرخي حملة لويس الصليبية على تونس وهو روبرت دي بريما (Robert De Primat)[18] حيث تردد في الحولية أكثر من مرة فكرة اعتناق المقاتلين المسلمين للمسيحية وإن كانت بدت في النص كخدعة ولكن الفكرة كانت موجودة : فيذكر محاولات قام بها فرسان مسلمون لإظهار رغبتهم في اعتناق المسيحية حيث ذكر أنه في يوليو 1270 م/690 هـ قدم ثلاثة من الفرسان وأعلنوا رغبتهم في اعتناق المسيحية والارتداد عن الإسلام ثم انضم اليهم مائة فارس، وأن ساقي الملك المكلف بالحراسة استقبلهم وأبلغ أمرهم إلى لويس التاسع. فالغزو العقائدي كان فكرة رئيسية تراود لويس أثناء إعداد حملته.

وأما العامل الثالث، فهو الاقتراب غير المباشر. فالاقتراب إلى بيت المقدس كان عن طريق مصر في الحملة السابقة كما ذكرنا. فمصر كانت مركزا للمقاومة الإسلامية وسقوطها بفتح الطريق إلى بلاد الشام وانهيار الدولة الأيوبية في مصر يسهل أمر سقوط قواعدها في الشام. وفي الحملة الثامنة كان الهدف الوصول إلى الشاطىء في المغرب وآتخاذه قاعدة تكون مركزا بعد ذلك للانطلاق منها إلى الشرق بعد تدمير الأسطول المغربي: وفي نفس الوقت القضاء على القاعدة التي تشكل الخطوط الخلفية لدعم المسلمين في الأندلس[19].

وهناك أسباب أخرى ذكرتها المصادر للحملة، وهي مرتبطة بما سبق عرضه منها :

* رغبة الملك الفرنسي في مساعدة أخيه شارل حاكم صقلية وخاصة حين آوى المستنصر بالله الحفصي بعض العصاة من جزيرة صقلية،مما جعل أنظار شارل تتجه

---

(17) فايز نجيب اسكندر، **المقاومة الإسلامية في مواجهة العدوان الصليبي على تونس**. قام بدراسة حولية Robert De Primat (روبر دي بريما)، ص 16.

(18) ابن القنفذ، **الفارسية**، ص. 138.

(19) المقريزي، **السلوك**، ج 1، ص. 333 ؛ أبو المحاسن، **النجوم الزاهرة**، ج 6، ص. 328 ؛ سعيد عاشور، **الحركة الصليبية**، ج 2، ص. 153.

إلى تونس لإضافة موقع استراتيجي هام عند الساحل الإفريقي لخدمة الحركة الصليبية[20]؛

* وطمعه في الجزية التي كان يدفعها المستنصر لحكام الهوهنشتا؛

* كذلك ما أشيع عن حسن معاملة المستنصر للمسلمين واستعداده للتحول إلى المسيحية لو قام لويس بإظهار شيء من القوة[21]؛

* كذلك أشارت إحدى المصادر التونسية لتناول المستنصر بالله الحفصي لسيرة الملك لويس التاسع بالاستهزاء ؛ مما أثار غضب لويس وأنه حول الحملة من مصر إلى تونس[22]. وهذا القول يحتاج إلى دراسة : فلم يرد في أي مصدر أوربي إشارة له. كذلك أشار ابن خلدون إلى أن من الأسباب التي شجعت لويس على غزو تونس (ما بها من المجاعة والموات)[23].

أما أحداث الحملة، فقد أوردها ابن خلدون وعدد من المؤرخين المسلمين ؛ ووردت تفاصيلها كذلك في عدد من المصادر والحوليات الأوربية.

ويذكر ابن خلدون أنها كانت حرباً شاملة انضم إليها ملوك الغرب الأوربي والبابا:«أرسل إلى ملوك النصارى يستنصرهم إلى غزوها، وأرسل إلى القائد خليفة المسيح يزعمهم فأوعز إلى ملوك النصرانية لمظاهرته، وأطلق يده في أموال الكنائس مددا له. وشاع خبر استعداد النصارى للغزو في سائر بلادهم وكان الذين أجابوه لغزو بلاد المسلمين من ملوك النصرانية ملك الانكاتار وملك اسكوسيا وملك تورك وملك برشلونه واسمه ريدراكون وجماعة آخرون من ملوك الفرنج»[24].

ورغم هذا، فإن الحملة لم تكن تلقى التشجيع من بعض القوى في فرنسا فجوانفيل مؤرخ لويس التاسع لم يشارك فيها واعتبر خروجها خطأً.

وتشير بعض المصادر الإسلامية إلى أن السلطان الحفصي لم يكن لديه مقدرة على القتال، وإنه لم يخرج لمناهضة الفرنج بنفسه وظل مستخفيا في قصره تحت

(20) Setton, op. cit., vol 2, p. 513.

(21) Joinville, op cit., p. 263.

(22) ابن أبي دينار، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، ص. 129.

(23) ابن خلدون، **نفس المصدر**، ج 6، ص. 375.

(24) ابن خلدون، **نفس المصدر**، ج 6، ص. 375.

الحراسة، مما سهل الأمر للصليبيين، وإن كانت مصادر أخرى أشارت إلى أنه قام بدور فعال. فيشير ابن خلدون إلى أن السلطان أمر في سائر عمالاته بالاستكثار من العدة، وأرسل في الثغور بذلك لإصلاح الأسوار واختزان الحبوب، وامتنع التجار النصارى عن الذهاب إلى تونس.

ومع ذلك فإن السلطان منذ البداية عرض على لويس الانسحاب وعدم الدخول في حرب معه مقابل ثمانية آلاف دينار ذهباً[25].

ولكن لويس رفض هذا العرض الذي اتضح له منه خوف السلطان من الدخول في حرب معه.

ولقد وصل رسول من حكام مصر والتقى بلويس. ويقال إنه ذكره بحملته على دمياط وما حاق به من هزيمة وثناه عن الحرب، فاعتذر عن نقض المعاهدات مع المسلمين بما ارتكبه أهل تونس من مخالفات.

ولقد شاور السلطان أمراءه في طريقة مواجهة قوات لويس وهل عليهم منع الأساطيل من النزول بساحل قرطاجنة على أمل أنه مع الوقت ستنفذ مؤن الاسطول ويضطر للانسحاب، أو أن منع الأسطول من النزول بالساحل لن يثنيه عن عزمه بل سيجعله ينزل في ميناء آخر.

واستقر الرأي على مقاومة الأسطول في حالة نزوله للشاطئ ونزل لويس بساحل قرطاجنة.

ووفقا لرواية ابن خلدون، «فإن الصليبيين كانوا زهاء ستة آلاف فارس وثلاثين ألفا من الرجالة»[26]، وإن كان الأسطول يصحبه سبعة من سادتهم منهم جارون صاحب صقلية. وهذا غير صحيح : فشارل الأنجوي أتى فيما بعد كذلك لم تصحبه زوجته. ولقد حصن لويس المدينة وأقام حولها سورا وخندقا وكانت سيطرته على تلك المدينة أتاحت له فرصة وصول الإمدادات من صقلية. ولقد أقام على ذلك عدة أشهر.

ولقد أرسل السلطان يستدعي القوات في ممالكه ويستنجد القوى الإسلامية.

---

(25) ابن خلدون، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(26) المقريزي، السلوك، ج 1، ص. 601 ؛ ابن خلدون، ج 6، ص. 375–378.

«فوصل أبو هلال صاحب بجاية وجموع من العرب وسرويكشي وولهاصه وهواره حتى أمده ملوك المغرب من زناتة»، وجعل القيادة لسبعة من الموحدين على جنده من المرتزقة والمتطوعين. كذلك اشترك العلماء والفقهاء والمرابطون لمباشرة الجهاد بأنفسهم».

ويقال إن السلطان التزم القعود بإيوانه مع بطانته عن الخروج بنفسه.

ولقد حدثت مناوشات بين الجانبين، قتل فيها عدد من الجانبين ؛ وأشيع أن السلطان يريد ترك تونس إلى القيروان[27].

وكان لويس لا يريد الدخول في اشتباك فعلي قبل وصول أخيه حاكم صقلية ؛ ولكن مناوشات المسلمين أجبرته على الاشتباك معهم. وفي تلك الأثناء توفي لويس في 25 أغسطس، حين انتشر وباء قضى عليه وعلى المندوب البابوي وعدد من القادة وفقا للمصادر الأوربية والإسلامية.

ولقد عهد بعده لابنه شارل وليس جان ترست الذي أسماه ابن خلدون دمياط لوفاته قبل والده. وهذا بدوره انتابه المرض ولكن رفع من روح الصليبيين المعنوية وصولُ شارل الأنجوي. ولقد شبهته بعض المصادر الأوربية بشارل مارتل الذي هزم المسلمين في توربواتييه[28].

وفي البداية طلب شارل من عمه تأخير القتال لحين شفائه. ولكن أمام هجمات المسلمين، دخل معهم في اشتباك ؛ وانتصر الصليبيون، وهبت عواصف ترابية، فشرعت بعض قوات المستنصر في الانسحاب. ويذكر ابن خلدون «أن العرب المناصرين للسلطان اعتزموا العودة لمشاتيهم»[29].

ولقد ذكرت المصادر الإسلامية أن الملكة زوجة الملك أرسلت للتفاوض مع المسلمين في الجلاء عن الساحل في مقابل أن يقدم لهم ما أنفقوه من مؤونة في حربهم ولكن المصادر الأوربية تذكر أن الملكة لم تكن مصاحبة للحملة، إنما كان المسؤول ابنه

(27) محي الدين بن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، الرياض، ص. 273، 276.

(28) فايز اسكندر، **نفس المرجع**، ص. 33.

(29) ابن خلدون، ج 6، ص. 378.

شارل وشارل الأنجوي شقيقه ملك صقلية، وعقدت اتفاقية سلام وتجارة مع الصليبيين.

في ربيع الأول سنة 99 هـ/1270 تولى عقدها وكتابه القاضي ابن زيتون من الجانب الإسلامي وكان لمدة خمسة عشر عاما وحضر الاتفاق مجموعة من الأمراء المسلمين وتضمن نصوصا خاصة بصقلية خاصة بشارل الأنجوي ودفع السلطان ما قيمته عشرة أحمال من المال(30). وذكر ابن القنفذ أنهم حصلوا على ألف قنطار من الفضة(31).

وكانت مدة احتلالهم لتونس ثلاثة أشهر ونصف. وإذا أردنا تقييم تلك الحملة ونتائجها، فإنها فشلت في الاستيلاء على تونس وتحقيق المخطط الذي جاءت من أجله، ولم تستطع اتخاذ تونس قاعدة للحركة الصليبية، ولم تقم بتحويل المستنصر وأهل تونس عن عقيدتهم.

ورغم فشل الحملة، إلا أنها صاغت استراتيجية التعامل بين الغرب والشرق الإسلامي، ووضعت مجموعة من العناصر لهذه الاستراتيجية نرى أنها لم تتغير حتى الآن ؛ مما يعطي لهذه الحملة ــ رغم فشلها ــ أهمية خاصة نوجز هذه العناصر فيما يلي :

أولا، تعامل لويس التاسع مع العالم الإسلامي على أنه وحدة لا تتجزأ، لا فرق بين شرق وغرب، أو بين الشام ومصر وتونس، وأنه يستطيع أن يهاجم هذا العالم الإسلامي من أي جزء من أجزائه. ولقد وجد أن أفضل الطرق بالنسبة له وبعد تجربة حملته السابقة في مصر أن يهاجم تونس الأقرب إلى شواطىء فرنسا ليقترب منها اقترابا غير مباشر من بيت المقدس. ومن المعروف أن نظرية الاقتراب غير المباشر ظهرت في كتابات الخبراء العسكريين في الحرب العالمية الثانية. والخبير الاستراتيجي ليدل هارت له كتاب باسم «الاقتراب غير المباشر».

ثانيا، استفاد لويس من دراسة الظروف السياسية المحيطة بالأعداء وعمد إلى نظام عقد التحالفات مع أعداء العالم الإسلامي.

---

(30) ابن خلدون، ج 6، ص. 378.

(31) ابن القنفذ، **الفارسية**، ص. 139.

ثالثا، أدخل لويس الهجوم الثقافي والعقائدي في خططه لغزو العالم الإسلامي وربطه بين حركة الاسترداد المسيحي للأندلس وحركة التبشير في العالم الإسلامي وتكثيفها. ولقد كان ابن خلدون يقول إن هذه الدولة الإسلامية وجودها في اعتمادها على النبوة، أي أنها ترتبط بالحفاظ على العقيدة والذود عنها. ومن هنا كان هجوم لويس التبشيري ـ في حقيقة الأمر ـ هجوماً على مصدر القوة في الدولة الإسلامية.

وإذا ما راجعنا هذه العناصر الثلاثة، وجدنا أنها ما زالت تحتل مركز الصدارة في جميع الأبحاث التي يقوم بها الغرب أو هي مصدر الخطوط السياسية والعسكرية والثقافية التي يتبناها الغرب ليواصل هيمنته على الشرق الإسلامي.

العلاقات الإقتصادية

جوانب من العلاقات الإِقتصادية والبشرية في الحوض الغربي للبحر المتوسط قُبيل القرن العاشر للميلاد

محمد حناوي
كلية الآداب ــ المحمدية

هل يحتاج الباحث المعاصر إلى تأكيد أهمية البحر المتوسط جغرافيّاً وتاريخيّاً عبر العصور ؟ لقد تصارعتْ وتعايشت حول هذا البحر قوى حضارية كبرى منذ القديم. للدلالة على ذلك، يكفي استعراض أهم الحضارات التي نسجت تاريخاً حوله. وكم هي الأبحاث والدراسات التي أنجزت في ميادين مختلفة حول الحضارات المتوسطية.

لماذا موضوع العلاقات الاقتصادية والبشرية في الحوض الغربي للمتوسط قُبيل القرن العاشر ؟(1).

البحث المعاصر في الموضوع

يتضح من استعراض أهم عناوين الأبحاث التي أُعِدَّت حول تاريخ أو اقتصاد البحر المتوسطي في جزئه الغربي أن أغلبَها انطلق من القرن العاشر الميلادِي لأسباب عديدة لعل أهمَّها مرتبط بأدوات البحث نفسه، أي بتوافر المصادر والوثائق بشكل واضح ومهم ابتداء من هذه الحقبة التاريخية.

يعتقد الدَّارسون أيضاً أن مرحلة ما قبل القرن العاشر اتَّسَمت عادة بالإِضطرابات العسكرية وبعدم الإِستقرار في جل أنحاء المتوسط، ويصعب الحديث

(1) نقصد بالعلاقات الاقتصادية في الحوض الغربي للمتوسط قُبيل القرن العاشر، تلك العلاقات التي وجدت بشكل أو بآخر بين أوربا المسيحية والغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. ولاشك في أن الموضوع متشعب ؛ وهذا العرض لا يَدَّعي الإِلمامَ بمختلف التساؤلات المرتبطة به أو الإجابةَ عليها.

عن علاقات اقتصادية في ظل الصراعات العسكرية والسّياسية. إضافة إلى ذلك، يُلاحظ أن أهم الأبحاث حول العلاقات في البحر المتوسط عموماً ركّزت اهتمامها على الأجزاء الشرقية منه.

لهذه الإعتبارات وغيرها، تبرُز أهمية إثارة موضوع العلاقات الإقتصادية في الجزء الغربي للمتوسط قبيل القرن العاشر، من بعض جوانبه على الأقل. إنه موضوع يحتاج ـ فيما نعتقد ـ إلى دراسات مختلفة في المجالين الإقتصادي والبشري.

نظرية هنري بيرين

إن الدّارس للعلاقات الإقتصادية والبشرية في الحوض الغربي للمتوسط خلال العصر الوسيط عموماً لا يُمكنه أن يُغفِل العلاقات في كل أجزاء المتوسط نظرا للتأثيرات المختلفة، كما لا يُمكنه تجاهل نظرية المؤرخ البلجيكي الكبير والمعروف هـ. بيرين (Henri Pirenne) في الموضوع.

يُلاحظ بصدد هذه النظرية أنها ـ رغم قدمها وأهميتها ـ لم تستأثر بشكل واضح باهتمام الأبحاث والدراسات العربية كما هو شأن الدراسات الأوروبية أو الاستشراقية. فرغم ما أثير حولها من نقاشات بل من نظريات مضادة لا يزال البحث العربي في حاجة إلى صياغة أسئلة جديدة حولها. إن أهم ما جاء في نظرية هـ. بيرين وارد في كتابه المشهور «**محمد وشارلمان**»[2]. لقد اعتقد أن القطيعة حدثت في البحر المتوسطي بسبب ظهور المسلمين وسيطرتهم على معظم أجزائه، الشي الذي أدى إلى توقف العلاقات التجارية خلال القرن الثامن. انطلق المؤرخ هـ. بيرين من عدة معطيات واردة في الوثائق الأوروبية المسيحية الميروفينجية والكارلنجية ليؤكد ذلك التوقف التجاري بحيث استَدَلّ على ذلك مثلًا بانقطاع مجموعة من المواد التي تستفيد منها أوربا آنذاك كالتوابل والبردي وغيرها.

إن التجدد الإقتصادي وتطور العلاقات الإقتصادية والتجارية لم تتحَقّق ظروفه حسب هـ. بيرين إلّا آبتداء من القرن الحادي عشر الميلادي.

حتى لا ندخل في تفاصيل ما ورد حول نظرية المؤرخ هـ. بيرين نكتفي

---

(2) Pirenne (H), **Mohamet et Charlemagne**, Paris, P.U.F, 1970.
كُتب هذا المؤلف منذ الأربعينات ونعتقد أنه، رغم بعض الملاحظات التي ترد حوله من حين لآخر اعتماداً على الدراسات الأوربية أو الاستشراقية، ما يزال يحتفظ بأهميته ويحتاج إلى ترجمة عربية مدققة.

بالوقوف عند مثالين من الأبحاث التي أثارت نقاشات طويلة حولها وتجاوزتها بعد تفنيدها.

ويتلخص المثال الأول في آراء المستشرق المعروف موريس لُمْبَار[3] (Maurice Lombard) الذي لاحظ أن هـ. پيرين انطلق من الوثائق المسيحية (الأوربية) وحدها ليبني نظرية لا تَعني أوربا المسيحية وحدها، بل تعني كذلك العالمين الإسلامي والبيزنطي، مِمَّا يستوجب البحث في وثائق مختلفة تهم الحضارات الثلاث. عاكس لومبار آراء پيرين، وبَيَّن أن البيزنطيين هم الذين أثروا سلبا في العلاقات الإقتصادية المتوسطية لأنهم لم يتمكنوا من إيقاف تراجع أوربا المسيحية. أما المسلمون، في نظر لمبار، فشكلوا في جل أنحاء المتوسط قوة اقتصادية هامة استفادت منها أوربا[4].

المثال الثاني بصدد نظرية هـ. پيرين وارد في آراء كل من جاك لُكَوفْ (Jacques Le Goff) وج. ن. بيرابن (J.N. Biraben)[5] حين درسا أسباب التحولات الإقتصادية التي طرأت على أوربا المسيحية نفسها لما انتقلت التجارة وقطب الحياة الإقتصادية من الجهات المتوسطية من أوربا إلى الشمال.

ليس الإسلام هو الذي أثّر على أوربا كما اعتقد هـ. پيرين، بل مرض

(3) Lombard (M.), «Mohamet et Charlemagne : le problème économique», dans **Espaces et réseaux du Haut Moyen Age**, Paris — La Haye, Mouton, 1972 pp. 32-45.

(4) Lombard (M.), **Mohamet... art. cit.**, p. 3.

الأفكار نفسها دافع عنها كل من أرشيبالد وBautier : أرشيبالد (.ل)، **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط : 500/1100 م**، الترجمة العربية. القاهرة، 1951.

Bautier (Robert-Henri), «Les grands problèmes politiques et économiques de la Méditerranée médiévale», dans **Revue Historique**, 1965, pp. 1-28.

هناك نقاش حول التطورات الاقتصادية التي عرفتها أوربا خاصة منذ الكارلنجيين. هل ساهمت العوامل الخارجية في تلك التطورات، أم كانت العوامل الداخلية كالنمو الحضريّ وتطور العلاقات الإجتماعية والإقتصادية داخل وحدات الإنتاج، هي الحاسمة. أنظر مثلا :

White (L.), **Technologie médiévale et transformations sociales**, Paris, 1969 ; Toubert (P.), **Les structures du Latium médiéval**, Paris, 1973, 2 vol ; Bonnassie (P.), **La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle : Croissance et mutations d'une société**, Toulouse, 1975-1976, 2 vol.

(5) Le Goff (J.) et Biraben (J.N.), «La peste dans le Haut Moyen Age», dans **Annales E.S.C.**, N°6, 1969, pp. 1481-1510 ; Biraben (J.N.), **Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens**, Paris, La Haye, 1975. 1976, 2 T.

الطاعون ـ يقول الباحثان ـ الذي انتشر بحدة في المناطق المتوسطية منذ أواسط السادس الميلادي، وهو المسؤول الأوّل عن ضعف المناطق الجنوبية اقتصاديّاً وبشريّاً.

يُمكن القول ـ دون الإطالة في هذا الموضوع ـ إنه بالرغم من الثغرات المتعددة التي تضمّنتها نظرية هـ. پيرين والانتقادات العنيفة أحياناً والموجَّهة إليها، يُجمع الدارسون أن المؤرخ الكبير هـ. پيرين كان أوَّل من طرح موضوع العلاقات الاِقتصادية بين العالمين المسيحي والإسلامي للبحث التاريخي والاِقتصادي. يلاحظ في هذا الصَّدد أن العالم المسيحي الغربي والعالم الإسلامي تميَّز تاريخهما منذ أمد طويل بالصراعات والحروب وبالاِحتكاك والتواصل أيضا كما قال فرناند بروديل[6] الخبير في تاريخ البحر المتوسط. إن الغرب المسيحي والعالم الإسلامي يجمعهما تعارض كبير وعميق قائم على العداء والتنافس والاِقتباس أيضاً : إنهما عدوان متكاملان[7].

تجدرُ الإشارة إلى أن العديد من الدارسين ـ عرباً وأوروبيين ـ كثيراً ما آختبأوا وراء فكرة العداء السياسي والعسكري الذي طبع العلاقات بين أوربا المسيحية والغرب الإسلامي قبل القرن العاشر الميلادي ليُؤكّدوا أو يُبَرِّرُوا آنعدام التواصل الاِقتصادي والبشري بينهما. وأكثر من ذلك لا تخلو بعض الأبحاث[8] أحياناً من نفحات تعصُّبية مبالغ فيها أحياناً، لأن الموضوع يتّسم بنوع من الحساسية.

تساءل دارسون آخرون[9] بنوع من الإلحاح كيف أن التجارة الأندلسية التي كانت نشيطة في المتوسط، بل في كل الجهات: إذ ذهبت حتَّى الهند والصين، كانت منعدمة بين الغرب المسيحي القريب والأندلس أو المغرب إلى حدود القرن العاشر على

---

(6) Braudel (F.), **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, Paris, A. Colin, 1985, T 1, p. 96.

(7) بروديل (ف)، **المتوسط والعالم المتوسطي**، **تعريب مروان أبي سمرا**، بيروت، دار المنتخب العربي ؛ 1993، ص. 136.

(8) آنظر مثلًا المقدمة التي وضعها الكونت ده ماسلاتري (Le comte De Maslaterie) لِكتابه : **Relations et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nations chrétiennes au Moyen Age**, Paris, 1886.

(9) آنظر مثلا : الطاهري (أحمد)، «الرحلة التجارية الأندلسية من خلال كتب التراجم والطبقات» في : **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس**، البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1993، ص. 57ـ75.

الأقل[10]. اعتمد باحث آخر[11] على كتابات بعض الفقهاء أو على النوازل الفقهية[12] ليلاحظ أن التجارة الأندلسية تأثرت بعقلية الفقهاء المالكيين المتشدّدين والمناهضين لكل نشاط تجاري.

يمكن القول في هذا الصدد إن بعض كتب التراجم والطبقات، بالرغم من أهميتها، لا تقدم لوحدها تصوراً واضحاً في المجال التجاري أو الاقتصادي ؛ كما أن كتب النوازل مفيدة في المادة التاريخية، لكنها تتّسِم أحياناً بنوع من العمومية لأنها تفتقد الضبط الزماني والمكاني[13].

اِنطلاقاً من الملاحظات السالفة الذكر يمكن، فيما نعتقد، البحث في موضوع العلاقات الاِقتصادية بين أوربا المسيحية والغرب الإسلامي قُبيل القرن العاشر الميلادي بَدْءاً من محاولة جمع النصوص المرتبطة بالموضوع ـ على قِلّتها ـ والمبثوثة في ثنايا المصادر والدراسات سواء العربية أو الأجنبية وتصنيفها لعلها تنير جوانب متعددة من الموضوع. وكما سبق القول، إن صمت المصادر العربية ربما لا يقابله صمت المصادر الأوربية.

لقد أشار العديد من الباحثين منذ فترة إلى وجود علاقات اقتصادية وتجارية بين أوربا المسيحية والغرب الإسلامي قبيل القرن العاشر، لكن دون الوقوف عند

---

(10) اعتمد الباحث الطاهري على مصادر لا تتحدث عن التجارة الأندلسية الأوربية إلا ابتداء من أواسط القرن العاشر. أنظر مثلًا : ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس**، ج 5، تحقيق شالميتا، كورنيطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد ـ الرباط، 1979،
أما المصادر الأخرى المعتمدة، أي كتب التراجم والطبقات، فقد اعترف أنها أهملت الحديث عن التجارة مع أوربا، لأنها اهتمت بالتأريخ لأهل العلم والقلم (انظر : **الرحلة التجارية، مرجع سابق**، 8).

(11) القادري بوتشيش، **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث هـ حتى ظهور الخلافة** (250 هـ 316 هـ)، الرباط، عكاظ، 1992، ص. 131، 161، 398.

(12) من أهمها مثلًا : الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق مجموعة من الأساتذة تحت إشراف محمد حجي، الرباط، وزارة الأوقاف، 1981.

(13) اعتمد الونشريسي على كتاب ابن رشد «**التجارة إلى أرض الحرب**» ليورد نوازل متعددة مرتبطة بتحريم كل ما له علاقة بدار الحرب، وكل ما من شأنه أن يفيد الكفار والأوربيين ضد المسلمين. انظر أمثلة في : ج 124/2، 126 ؛ ج 180/6.

طبيعتها نظراً لغلبة النزاعات السيّاسية والعسكرية[14] ـ كما سبق القول. نتساءل هنا ألا يمكن أن تدفع الصراعات والحروب نفسها إلى إيجاد نوع من العلاقات التجارية والبشرية ؟ ومن ثم يُلاحظ أن الحملات الإسلامية على المتوسط خلال القرنين الثامن والتّاسع وكذا الحملات (النورماندية) من شمال أوربا نحو المتوسط قد ساهمت في إيجاد مجالات تجارية برّاً وبحراً، خاصة إذا علمنا أن كلّا من المسلمين والنورمان قد مارسوا التجارة إلى جانب العمليات العسكرية. يقول المؤرخ جورج دوبي (Georges Duby)[15] في هذا الباب متحدثاً عن حملات القرن التاسع في أوربا أنه كثيراً ما كانت الحرب المفتوحة سبباً أساسيّاً للنمو الإقتصادي.

وأضاف لمبار[16] (Lombard) في السّياق نفسه أن الحملات العسكرية خلال القرن التاسع في الحوض الغربي للمتوسط (صقلية ـ كورسيكا ـ كريت)، صاحبتها عمليات التموين والبحث عن مادة الأخشاب الثمينة والمستعملة ليس في صناعة الأساطيل الحربية فحسب ولكن التجارية كذلك. ولاحظ دوماسلاتري[17] من جهته من خلال الوثائق الكنسية أنه بالرغم من علاقات العداء في الحوض المتوسطي، لم تنقطع الإتصالات السّلمية بين المغاربيين والسكان اللّاتين. وبيّن أرشيبالد[18] وهايد[19]، اعتماداً على مصادر عربية مختلفة، أن الروم[20] زاروا إفريقية لأعمال التجارة خلال فترة السيادة البيزنطية (752 ـ 827).

(14) لا نتفق مع رأي المؤرخ بير بوناسي (Pierre Bonnassie) حين يؤكد أنه إلى حدود القرن X م لم تكن هناك تقريباً علاقة تذكر بين الإسلام الإيبيري والمسيحية القطلانية : لا يلتقي الطرفان ـ حسب رأيه ـ إلا في الحروب. (انظر : Bonnassie (P.), La Catalogne... op. cit, T1, p. 340).

(15) Duby (G.), Guerriers et paysans : VII - XII[e] siècles : premier essor de l'économie européenne, Paris, Gallimard, 1973, p. 160.

(16) Lombard (M.), «Le bois dans la Méditerranée musulmane, VII-XII siècles, un problème de cartographie», dans Espaces et réseaux.. op. cit. , pp. 153-176.

(17) Mas-Latrie (le Comte de), Relations et commerce... op, cit., p. 17.

(18) أرشيبالد (ل.)، القوى البحرية ... مرجع سابق، ص. 70.

(19) هايد(ف)، تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد محمد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص. 108.

(20) أشار أرشيبالد إلى أن الروم هم اليونان أو البيزنطيون، لكن يبدو أن كلمة الروم ربما تعني كذلك التجار الإيطاليين والأوربيين (انظر :

Goitein (Shelomo D.), «Le commerce méditerranéen avant les croisades : quelques faits et problèmes», dans Revue Diogène, N° 59, Paris, Gallimard, 1967, pp. 52-68.)

دور إيطاليا واليهود

إذا سلمنا بعدم انقطاع العلاقات الإقتصادية والبشرية بين أوربا والغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع، فكيف كانت الأساليب التجارية آنذاك ؟ ومن هم النشيطون فيها ؟ وماهي المواد المطلوبة في الحركة الإقتصادية ؟

يمكن الإشارة إلى ظاهرة واردة في المصادر العربية والأجنبية، وهي دور الوساطة الإيطالية واليهودية في تجارة الحوض الغربي المتوسطي. لقد نشط تجار المدن الإيطالية، كالبندقية، في تجارة مواد الأخشاب والرقيق إلى شواطئ المتوسط الغربي، وربما قدم هؤلاء إلى ثغور شمال إفريقيا خلال منتصف القرن الثامن[21]. حاول هؤلاء التجار كذلك التوفيق بين مصالحهم المتمثلة في البحث عن الأرباح وبين احترام القوانين التي وضعها بعض البابوات أو بعض الأباطرة البزنطيين والكارلنجيين، والتي تحاول منع بيع مواد مهمة كالأسلحة والأخشاب للمسلمين سواء في شرق المتوسط أم في غربه[22].

إلى جانب تجار البندقية، نشطت وساطة تجار نابلي (Naples) في تجارة شمال إفريقيا وإسبانيا خلال الفترة الكارلنجية[23]. اهتم هؤلاء بتصدير العبيد ومنسوجات القسطنطينية مقابل زيت الزيتون والسلع الشرقية التي يأخذونها من باليرمو وشمال إفريقيا والأندلس[24]. لوحظ كذلك في آخر القرن الثامن نشاط تجاري ببعض المدن والمراكز الواقعة على الساحل الفرنسي الإيطالي خاصة بين ناربون ومصب نهر التيبر حيث نشط بعض التجار الأندلسيين الذين اشتغلوا بنقل بضائع ومواد إلى مدينة آرل[25]. كما وجد تبادل تجاري، خاصة في أواخر القرن التاسع بين مدينتي ناربون ومرسيليا اللتين تزعمتا نشاط ظاهرة المساحلة المتجهة نحو الأندلس[26]. وتُعنى بتجارة الرقيق، وذلك مقابل مواد أندلسية كالجلود[27].

(21) أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية...**، مرجع سابق، 179.

(22) Lombard (M.), «Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane VII- XI siècles», dans **Réseaux et espaces...** op. cit, pp. 107. 151.

لاحظ لومبار أن تجارة الأخشاب لم تنقطع في الواقع في المتوسط رغم منعها، وربما نشطت حركة التهريب لأن القوانين لا تقف في وجه المصالح الاقتصادية.

(23) أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية...**، 180.

(24) **نفسه**، 271.

(25) أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية...**، المرجع السابق، ص. 180.

(26) Contamine (Ph.) et autres, **L'économie médiévale**, Paris, A. Colin, 1993, p. 100.

(27) **نفسه**، ص. 75، 100.

لاحظ أرشيبالد(28) بنوع من الِإستغراب وجود إشارات تبيّن علاقات تجارية بين إنجلترا ومسلمي الأندلس خلال فترة السِّيادة البيزنطية في المتوسط والتي امتدت إلى النصف الأول من القرن التاسع. وتبيَّن ذلك من خلال وجود تاجر إنجليزي بمدينة مرسيليا(29). ربما يزول استغراب أرشيبالد حين نعلم من خلال وثائق أوروبية متعددة بوجود أسواق نسوية فرنسية كان يتردد عليها الإنجليز منذ القرن الثامن(30)، وربما ارتبط هؤلاء أو بعضهم بالأندلس برّاً أو بحراً. في هذا السياق، أكد كل من لومبار(31) وهايد(32) أن جل المواد التي كان الغرب المسيحي يستوردها، خاصة الأقمشة الثمينة، تأتي من التجارة البيزنطية أو البندقية باستثناء مادة القماش المسماة في الوثائق الكنسية المسيحية Spaniscum التي كانت تستورد مباشرة من أوراش الأندلس(33).

لاشك أن لومبار وهايد أشارا إلى ما ذكره الرازي الأندلسي بصدد مدينة سرقسطة حين قال : «سكانها جيّدون في الصناعة يصنعون قُماشاً غالي الثمن معروفا على الصعيد العالمي»(34).

يلاحظ من خلال ما سبق أن التجارة الأوربية الأندلسية لم تنتظر القرنين العاشر والحادي عشر، لتنطلق كما يُستفاد من نصوص بعض المصادر(35)؛ لكن في الوقت نفسه لا يجب المبالغة في القول إن تلك التجارة كانت جد نشيطة قبيل القرن

---

(28) أرشيبالد (ل)، **المرجع السابق**، ص. 181.

(29) **نفسه**، ص. 181.

(30) Duby (G.), **Guerriers et paysans... op. cit**, p. 118.

(31) Lombard (M.), «L'or musulman du VII au XIe siècle : les bases monétaires d'une suprématie économique», dans **Espaces et reseaux, op. cit.**, p. 7-31.

(32) هايد (ف)، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، تقديم عزالدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص. 110.

(33) Lombard (M.), «L'or musulman...», art. cit, p. 24.

(34) Lévi-Provençal (E.), **La description de l'Espagne d'Ahmad Al Razi**, Le Caire, 1955, p. 63 et sq.

(35) أنظر مثلا : ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس**، ج 5، ... **مصدر سابق**، ص. 478 ؛ ابن سعيد (المغربي)، **كتاب الجغرافيا**، تحقيق اسماعيل العربي، بيروت، 1970.
يتحدث ابن سعيد عن التجارة، إذ تُجلب مواد القصدير والنُّحاس من إنجلترا وإرلندة إلى الأندلس، ص. 181.

العاشر كما يُستَشَفّ أيضا من خلال بعض الدراسات[36].

أما دور اليهود كعنصر بشري نشط في التجارة الدَّولية منذ القديم، فالمصادر العربية المشرقية والأندلسية والمغربية[37] وكذا الأوربية[38] تقدم معلومات ضافية عن تحركاتهم التجارية إلى كل المناطق والجهات[39]. إن الذي يعنينا في هذا المجال هو احتكار اليهود لمواد تجارية تحفظ لهم الوساطة المربحة والناجحة في الحوض الغربي للمتوسط. لقد ازداد نشاطهم أكثر لما اختفى التجار المشارقة خاصَّة المصريون والسوريّون من أوربا مع مطلع القرن الثامن للميلاد.

لقد نجح اليهود خلال هذه الفترة في تجارة الرقيق بين المسيحيين والمسلمين. ففي هذا الباب تحدث ل. بروفنسال[40] نقلًا عن مصادر عربية عن أهمية تجارة الخصيان الموجهة إلى حراسة الحريم ودُور الأمراء المسلمين. وبيَّن المؤرخ الفرنسي جورج دوبي (Georges Duby)[41] في هذا الإطار نشاط تجارة الرقيق السلاڤي والجرماني التي قادها اليهود خاصة من فرنسا نحو البحر المتوسط خلال القرن الثامن بحيث نشط الخط القادم من أوربا الشرقية عبر بلاد الفرنجة، أي محور فردان ـ حوض السون والرون نحو المراكز الإسلامية الأندلسية. لاشك في أن تجارة الرقيق عبر المراكز

---

(36) آنظر مثلًا : محمد مرسي الشيخ، **دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الأندلس حتى أواخر القرن X م**، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990. يُبالغ كثيراً حين يؤكد آنتعاش التجارة والصناعة في الأندلس التي صدرت إلى دولة الفرنجة. (انظر ص. 230).

(37) آنظر مثلًا : ابن خرداذبة (أبو القاسم عبد الله)، **المسالك والممالك**، طبعة 1889، Brill De Goeje, ؛ابن الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني، **كتاب البلدان**، نشر De Goeje، ليدن، 1885، ص. 270 ؛ ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق كولان، بروفنسال، بيروت، 1980، ج 2 ؛ المقري، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968.

(38) انظر عن اليهود في المصادر الأوربية مثلًا :

Grégoire de Tours, **Histoire des Francs**, traduit du latin par P. Latouche, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

(39) يصف ابن خرداذبة نشاط اليهود الرادانية الذين يتقنون اللغات ويعرفون المسالك التجارية وغيرها. انظر : **المسالك والممالك**، مصدر سابق، ص. 153.

(40) Levi-Provençal (E.), **La Civilisation arabe en Espagne : vue générale**, Le Caire, 1938, p. 117.

(41) Duby (G.), **Guerriers et paysans...**, op. cit., p. 126.

المذكورة كانت مفيدة للعالم المسيحي الذي كان يصدر هذه المادة الآدمية مقابل أموال مهمة(42). وفي هذا السياق تفهم صيحات أكوبار (Agobard) ـ أسقف مدينة ليون، وهو من أهل القرن التاسع الميلادي ـ حين استنكر ما يقوم به اليهود من المتجارة بالرقيق والخصيان(43). وقد تزامن نداؤه مع محاولة بعض الأمراء المسيحيين سن قوانين تحظر تلك التجارة، خاصة أنها تتّجه نحو العدو الإسلامي في الأندلس وشمال افريقيا.

تجدر الإشارة إلى أن اليهود لم يحتكروا لوحدهم كل تجارة الرقيق الذاهبة أو الرائجة في الغرب الإسلامي، فلاشك في أن الأغالبة في شمال إفريقيا كانت لهم صلات تجارية ـ ولو محدودة ـ مع الكارلنجيين خلال القرن التاسع، وربما تعاملوا معهم في تجارة الرقيق(44). وكما سبق القول، كان لتجار بعض المدن الإيطالية، خاصة نابلي والبندقية، الذين تحالفوا لفترة محدودة مع الأغالبة، كان لهم دور مهم في تصدير الخشب والرقيق الأبيض إلى إفريقية(45).

الأندلس وشمال إفريقيا

بقيت الإشارة إلى أن العلاقات الاقتصادية والبشرية بين الأندلس وشمال إفريقيا تختلف عن العلاقات بين أوربا المسيحية والعالم الإسلامي. فالمصادر المغربية والأندلسية(46) تقدم معلومات ضافية في غاية الأهمية عن طبيعة تلك العلاقات حسب العصور.

---

(42) Bonnassie (P), **Les 50 mots clefs de l'Histoire médiévale**, Toulouse, Privat, 1981, pp. 73-74.

(43) Duby (G.), **Guerriers et paysans...**, op. cit, p. 126. نجد أيضاً نوعاً من الإستنكار لتجارة العبيد والخدم في المصادر العربية خاصة، لأن المهتمين بها يتميزون بالمكر والابتعاد عن الشرع (انظر مثلًا : السقطي (المالقي الأندلسي)، **في آداب الحسبة**، تحقيق حسن الزين، بيروت، دار الفكر الحديث، 1987، ص. 63 وما بعدها).

(44) محمود إسماعيل، **الأغالبة (184ـ296 هـ) سياستهم الخارجية**، مكتبة وراقة الجامعة، فاس، 1978، ص. 187.

(45) أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية...**، مرجع سابق، ص. 271 ؛ محمود إسماعيل، **الأغالبة...**، مرجع سابق، ص. 190.

(46) انظر على سبيل المثال لا الحصر: البكري (أبو عبيد الله)، **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، تحقيق دي سلان، باريس ـ الجزائر، 1965؛ ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب**، مصدر سابق، ج 2؛ =

النقد والعملة

في إطار العلاقات الاِقتصادية بين الغرب المسيحي والغرب الإسلامي أو الإسلام عموماً، يمكن الوقوف عند قضية العُملة والنقود. فمما لاشك فيه أن العالم الأوربي المسيحي تأثر بالعالم الإسلامي القوي في هذا المجال. فالمصادر المختلفة العربية والأجنبية تتحدث عن كِمِّيات وأهمية النقود الإسلامية التي عثر عليها في شمال أوربا، خاصة خلال القرن التاسع[47]، وكذا رواج العملات الذهبية في إيطاليا وفي انجلترا ثم عملة فضية في السويد. كما عُرفت الدنانير الذهبية في إنجلترا خلال آخر القرن الثامن لمَّا أمر الملك أوفا (Offa) بسك دينار ذهبي مشرقي[48]. تتجلى أيضا أهمية النقد الإسلامي وآثاره في أوربا من خلال كلمة المنقوش (Mancus)[49] التي عرفت في الوثائق الأوربية.

ويُلاحظ أن الكارلنجيين خلال فترة من القرن التاسع قد قلدوا العملة الفِضِّية التي كانت أيضا متداولة في الأندلس قبل عصر الخلافة، ومنها استخلصوا الفلس الكارلنجي. يتفق الدارسون على أن هذه العملات كانت قليلة القيمة في التجارة الدولية[50] إذا ما قورنت بالدينار الذهبي.

= ابن حيان (القرطبي)، المقتبس، مصدر سابق، ج 5 ؛ ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، القطعة التي حققها محمود علي مكي، القاهرة، 1971 ؛ ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس في تاريخ رجال الأندلس** (القسم الثالث)، نشر الأب ملتشورم، أنطونيه، باريس، 1937 ؛ ابن بسام (الشنتريني)، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، ليبيا - تونس، 1979 ؛ الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، القاهرة، 1966 ؛ ابن بشكوال، **الصلة**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966 ؛ الضبي، **بغية الملتمس**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

(47) Duby (G.), Guerriers et paysans..., op. cit., p. 144 ; Contamine (Ph.) et autres, L'économie médiévale..., op. cit., p. 117.

(48) Lombard (M.), L'or musulman..., art. cit., p. 26; Contamine (Ph.) et autres, op. cit., p.125.

(49) Contamine, op. cit., p. 125.

(50) أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية**، مرجع سابق، ص. 193.

ومهما كانت الخلافات حول أسباب رواج هذه العملات[51] وآثارها في أوربا، فالذي يعنينا من ذلك هو أن الأوربيين تأثروا بالعالم الإسلامي في مجال النقد والعملة اللذين يؤثران بشكل واضح في الحياة الإقتصادية والمالية.

خلاصة

من خلال ما سبق يتبيّن أن موضوع العلاقات الإقتصادية والبشرية في الحوض الغربي للمتوسط قبيل القرن العاشر للميلاد، ما يزال في حاجة إلى المزيد من الإهتمام والعناية من قبل البحث التاريخي والإقتصادي حتّى يتخلص من الطابع العسكري والسياسي الذي يطبع كثيراً من الدراسات. إن هذا الموضوع يحتاج ـ في اعتقادنا ـ إلى تكثيف جهود الباحثين من مختلف البلاد المتوسطية، لأن الأمر يتعلق بالبحث في وثائق ومصادر مختلفة لا تهم الحضارة الإسلامية وحدها بل تهم أيضا الوثائق البزنطية والإغريقية واللاتينية.

(51) اختلف الباحثون حول أسباب استخدام العملة الفضية في أوربا على عهد الكارلنجيين. فمنهم من اعتقد أن استخدام عملة الفضة يدل على الضعف الإقتصادي أو السياسي للدولة الكارلنجية، ومنهم من وضح أن اختفاء عملة الذهب يُترجم بُطء الحياة الاقتصادية والمبادلات. (انظر مثلًا : Pirenne (H.), **Histoire économique et sociale du Moyen Age**, Paris, 1963 ; Renouard (Y.), **Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age**, Paris, A. Colin, 1968, p. 23 ; Bonnassie (P.), **Les 50 mots clefs...**, op. cit., p. 145, 146, 147.

المصادر والدراسات المعتمدة

I ـ بالعربية :

1 ـ المصادر

ابن بسام (الشنتريني)، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1981.

ابن بشكوال، **الصلة**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966.

ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس** (القسم الثالث)، نشر ألاب ملتشور، م. أنطونيه، باريس، 1937.

ابن حيان (القرطبي)، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، قطعة حققها محمود علي مكي، القاهرة، 1971.

ابن حيان القرطبي، **المقتبس**، القطعة 5، تحقيق، شالميتا ـ كورنطي ـ صبح، مدريد ـ الرباط، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979.

ابن سعيد (المغربي)، **كتاب الجغرافيا**، تحقيق اسماعيل العربي، بيروت، 1970.

ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق كولان ـ ليفي بروفنسال، بيروت، 1980.

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد)، **كتاب البلدان**، نشر ذي خويه، ليدن، 1885.

ابن خرداذبه (أبو القاسم عبد الله)، **المسالك والممالك**، طبعة ذي خويه، بريل، 1889.

الاصطخري، **المسالك والممالك**، نشر ذي خويه، ليدن، 1927.

البكري (أبو عبيد الله)، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، تحقيق دي سلان، باريس ـ الجزائر، 1965.

الونشريسي (أبو العباس بن أحمد بن يحيى)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، الرباط، وزارة الأوقاف، تحقيق مجموعة من الأساتذة، 1981، 13 ج.

الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، القاهرة، 1966.
المقّري (التلمساني)، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
السقطي (المالقي)، **في آداب الحسبة**، تحقيق حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت، 1987.
الضبّيّ، **بغية الملتمس**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

2 ـ الدراسات

أحمد الطاهري، «الرحلة التجارية الأندلسية من خلال كتب التراجم والطبقات»، **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1993.
أرشيبالد (ل)، **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط 500 ـ 1100 م**، الترجمة العربية، القاهرة، 1951.
هايد (ف)، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، تقديم عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
محمد محمد مرسي الشيخ، **دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الأندلس حتى أواخر القرن العاشر الميلادي**، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990.
محمد ماهر حمادة، **الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقية (64 ـ 897 هـ/683ـ1492 م)**، دراسة ونصوص، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
محمود إسماعيل، **الأغالبة (184 هـ/296 هـ) سياستهم الخارجية**، مكتبة وراقة الجامعة، فاس، 1978.
نعيم فرح، «الصراعات العربية البيزنطية للسيطرة على البحر المتوسط في القرن الثامن للميلاد»، مجلة **دراسات عربية تاريخية**، عدد 12، ماي 1983، ص. 28ـ42.
عبد العزيز سالم وأحمد مختار عبادي، **تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس**، ج 2،مؤسسة شباب الجامعة العربية، 1993.

عزيز أحمد، تاريخ صقلية الإسلامية، تعريب أمين التوفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، 1980.

القادري بوتشيش، **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث هـ حتى ظهور الخلافة (250هـ-316هـ)**، عكاظ، الرباط، 1992.

II - بالفرنسية :

Bautier (R.H.), «Les grands problèmes politiques et économiques de la Méditerranée médiévale», dans **Revue Historique**, 1965, pp. 1-28.

Biraben (J.N.), **Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens**, Paris, La Haye, 1975, pp. 76, 25.

Biraben (J.N.) et Le Goff (J.), «La peste dans le Haut Moyen Age», dans **A.E.S.C.**, N° 6, 1969, pp 1481.

Bonnassie (P.), **La Catalogne du milieu du Xe à la fin du Ve siècle. Croissance et mutations d'une société**, Toulouse - Le Mirail, 1975, 1976.

Bonnassie (P.), **Les 50 mots clefs de l'Histoire médiévale**, Toulouse, Privat, 1981.

Braudel (F.), **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, Paris, A. Colin, 1985, 2 T.

Contamine (Ph.) et autres, **L'Economie médiévale**, A. Colin, Paris, 1993.

Duby (G.), **Guerriers et paysans, 1er essor de l'économie européenne**, Paris, Gallimard, 1973.

Goitein (Shelomo, D.), «Le commerce méditerranéen avant les croisades, quelques faits et problèmes», dans revue **Diogène**, N° 59, Paris, Gallimard, 1967, pp. 52, 68.

Grégoire De Tours, **Histoire des Francs**, traduit du Latin par R. Latouche, Les Belles Lettres, Paris, 1963.

Lévi-Provençal (E.), **La civilisation arabe en Espagne : vue générale**, Le Caire, 1955.

Lévi-Provençal (E.), **La déscription de l'Espagne d'Ahmad Al Razi**, Le Caire, 1955.

Lombard (M.), «Mahomet et Charlemagne : le problème économique», dans **Espaces et réseaux du Haut Moyen Age**, Paris, La Haye, Mouton, 1972, p. 32-45.

Lombard (M.), «Le Bois dans la Méditerranée musulmane : VII - XII siècles, un problème de cartographie», dans **Espaces et réseaux, op. cit.**, pp. 153-176.

Lombard (M.), «L'or musulman du VII^e au XI^e siècle : les bases monétaires d'une suprématie économique», dans **Espaces et réseaux, op.cit.**, pp. 7-31.

Lombard (M.), «Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane : VII-XI siècles», dans **Espaces et Réseaux.. op. cit.**, pp. 107-151.

Mas-Latrie (Le comte de), **Relations et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nations chrétiennes au Moyen Age**, Paris, 1886.

Pirenne (H.), **Mahomet et Charlemagne**, Paris, A. Colin, 1970.

Pirenne (H.), **Histoire économique et sociale du Moyen Age**, Paris, 1963.

Renouard (Y.), **Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age**, Paris, A. Colin, 1968.

Toubert (P.), **Les structures du Latium médiéval**, Paris, 1973, 2 vol.

White (H.), **Technologie médiévale et transformations sociales**, Paris, 1969.

التجارة البحرية في حوض البحر المتوسط
من خلال نوازل أبي القاسم البرزلي

عبد العزيز خلوق التمسماني
كلية الآداب ـ الرّباط

I ـ قيمة فقه النوازل التاريخية

درس كثير من الباحثين المعاصرين أدب النوازل، فجعله البعض منهم مرتبطا بقيم ثابتة وببرودة الحياة وتقاليدها الجامدة، مشيرا إلى أن هذه الثروة الفقهية تعكس مجتمع البُنى المنغلقة ومناخ الأسئلة والأجوبة الجاهزة، الصالحة لكل زمان ومكان، ملاحظا أن مسائل هذا الأثر الديني الغزير يعسر تتبعها لطغيان الشروح والهوامش النظرية الشائكة، ويصعب، بالتالي، توظيفها من الناحية التاريخية.

إلى جانب رأي هذا الفريق، برز مؤرخون مرموقون فطنوا إلى قيمة هذا الموروث الإسلامي : أمعنوا النظر في نصوصه، فحصوا مضامينه، عالجوا مسائله بدقة، واضعين خطة علمية لاستثمارها، قائمة على قراءة تحليلية لأجوبة الفقهاء عن الأسئلة التي تحمل في طياتها حركة الواقع المعيشي الدافق، ومسيرة الحياة بتحولاتها وتعقيداتها وغناها، ومشاكلها الملحة التي كانت تواجه الرجل المسلم في حياته اليومية[1].

وهكذا حظيت النوازل الفقهية المالكية بقسط وافر من عناية مجموعة من المؤرخين. ومن الأمور التي استرعت أنظارهم ـ من خلال قراءتها ـ الجوانب المتعلقة

(1) ع. خلوق التمسماني، «استغلال أدب النوازل الفقهية من المنظور التاريخي»، جريدة العلم، السبت 4 دجنبر 1993.

بالحياة الاقتصادية في منطقة حوض البحر المتوسط في العصر الوسيط. اعتمدوا على معطياتها المفيدة لإلقاء النور على قضايا حيوية لها صلة بأوضاع سكان إفريقيا التونسية الزيرية والحفصية الذين كانوا يرحلون إلى العالم الخارجي للتجارة وينتقلون من دار الإسلام إلى دار الحرب.

وفي هذا الإطار، اهتم أستاذنا المرحوم الهادي روجي إدريس بهذا التراث الفقهي. فعلى ضوء ومضاته، رسم الخريطة الاجتماعية لإفريقيا الصنهاجية، مستثمرا الفتاوي الشرعية التي تعرضت لماما لبعض الظواهر والأحداث، مبتعدا عن الأحكام المرتجلة المتحيزة والآراء المغرضة الاستشراقية والأهواء العاطفية. وهنا ينبغي أن نشير إلى أنه يعدُّ أول من حاول النفاذ إلى أعماق الواقع التونسي الوسيط استناداً إلى نوازل الإمام البرزلي التي تقدم صورة نابضة بالحياة، مستفيدا من أبحاث أستاذيه الجليلين، المرحوم حسن حسني عبد الوهاب والعلامة روبرت برونشفيك (Robert Brunchvig) اللذين قاما بتقصي الشواهد التاريخية بالتنقيب عنها في أمهات كتب الفقه واستخراجها من الجوامع النوازلية[2].

وهنا تكفي الإشارة إلى أن النوازل المستخرجة من مخطوط «**جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**» لأبي القاسم البرزلي المتوفى سنة 841هـ/1438م ـ نالت مكانة في نفوس أهل العلم. فجل المصادر التي عاصرت جامعها أو ألفت بعده قد اقتبس أصحابها منها، ذلك أن مادتها زاخرة بمعاينات هذا الفقيه النوازلي وسماعه أو مقتبسة من الكتب التي وضعت قبله، وهي تعتبر، في حد ذاتها، قمة ما وصل إليه فقه النوازل في عصره[3].

وفي هذا الصدد، يتردد اسم أبي القاسم بن أحمد بن محمد المعتل البلوي القيرواني الشهير بالبرزلي في كل كتب النوازل. مع ذلك، لا نكاد نعرف عنه شيئا، فالمصادر لا تقدم عنه إلا سطورا قليلة تتحدث عن شيوخه وبعض من تتلمذ عليه، والمكانة التي وصل إليها، مشيرة إلى أنه كان ينظر في المسائل الفقهية بعقل ناقد

(2) ع. خلوق التمسماني، «قيمة فقه النوازل التاريخية»، **البحث العلمي**، الرباط، العدد 29/30، 1979، ص ص. 73–81.

(3) Khalouk Temsamani, Abdelaziz, «Recueil de consultations juridiques intitulé : «**Gâmi' Masâ'il al-ahkâm**», Tome II, Section relative à la vie économique en Occident musulman», Doctorat réalisé sous la direction du Professeur Hady Roger Idris à l'Université de Bordeaux III en 1978.

حصيف، فيشك في بعضها، ويحاول أن يقدم مادة أقرب ما تكون إلى الصحة، جاعلا الحقيقة نصب عينيه، معترفا أحيانا بجهله وعجزه.

II ـ التجارة البحرية من خلال نوازل البرزلي

أ ـ صقلية مثالا :

«وسئل [الإمام المازري (ت 536هـ/1141م)] أيضا عن تاجر دفع إلى بحري دنانير مرابطية قراضا ليسافر بها إلى صقلية ثم غاب رب المال مدة فلما قدم من سفره سأل البحزي عن الدنانير. قال : كنت في قارب لطيف غير قاربي التي عادتي نسافر فيه من ملطة، فأشار إلينا من في الحصن المعروف بالركام بأن العدو قريب منا فأخذت جميع ما معي وما اشتريت بالدنانير المذكورة فدفعته في الحصن وسلمته للقائد /ص 121 أ/ على محدث الأمر الذي انكسر الحصن وغيره فيه.

فأجاب : القول قول البحري مع يمينه أن الخوف طرأ علينا في البحر وأني دفعت الذهب إلى من في الحصن المذكور. ولا تلزمه بينة على ما ذكره من الخوف بسبب عدم البيّنة في ذلك الموضع. ويزيد في يمينه : وما خنت وما تسلفت وما دفعتها إلا بعينها»(4).

ـ «وسئل [الإمام المازري] عمن /ص 121 أ/ دفع له حلي وخاتم ذهب ودملج فضّة ليسافر بها لصقلية ويبيعها ويشتري بقيمتها طعاما ويأتي به فيبيعه بالمهدية ويأخذ نصف الربح فقبل ذلك كله وأراد أخذ نصف الربح فقام من ناب عن صاحبة الحلي وزعم أنها ما أعطته ذلك إلا على أنها بضاعة لما بين القرابة من المواساة وهي قريبته. فهل يكون القول قوله أو قولها ؟ انتهى.

فأجاب بأن القول قول المرأة أنها بضاعة وينظر إلى حال العامل فإن كان مثله ممن يعمل للناس بالقراض ويأخذ الأجرة على البضاعة فينظر إلى الأقل منهما فهو له فإن كانت الأجرة هي الأقل حلفت المرأة على ذلك وإلا فلا يمين عليها. وإن كان مثله ممن لا يعمل بالقراض ولا يأخذ من هذه أجرة لقرابتها وليسارة البضاعة حلفت وكان القول قولها(5).

(4) جامع مسائل الأحكام، دار الكتب الوطنية بتونس، رقم 4851 من ورقة 120ب إلى ورقة 121 أ.
(5) المصدر نفسه.

ب ـ المشرق نموذجاً :

«وسئل [الإمام المازري] عمن دفع لرجل مالا قراضا ليسافر به إلى المشرق وكتبا بينهما وثيقة، فاشترى الرجل بضاعة وحملها في المركب. فلما وصل لأنبدوشة انفتح المركب وخشي عليها الغرق ثم /ص 120ب/ رد سالما إلى المهدية فدفع البضاعة لرب المال وطالبه بالوظيفة. فقال رب المال : البضاعة لم تزل مشدودة إلى استقبال الزمان فسافر بها فلما جاء إقبال الزمان أخذ أضعاف المال الأول من عند غيره ونسي. طلب الوثيقة فبقي مع الثاني خمس عشرة سنة ولم يذكر الرجل أن له قبله شيئا وافتقر واحتاج ولم يذكر شيئا حتى توفي وقد كان خاصمه قبل موته بسنة على عشرة دنانير فقال : ما لك علي شيء وحلفه القاضي على ذلك بقصر الرباط بمحضر بينة ولم يذكر أن له عليه شيئا غير ذلك حتى توفي فقام بعض الورثة بتلك الوثيقة وأنكر ذلك العامل وقال : لو بقي له عندي شيء لخاصمني عليه.

فأجاب : إذا ثبت ما ذكرت من طول المدة واجتماعه به وتمكنه من طلبه وحاجته إلى ماله ودعواه عليه بالعشرة دنانير ولم يخاصمه إلا عليها واستحلافه وعلم برجوع المركب بالسلعة المشتراة من بعض الطريق إلى الموضع الذي خرج منه. فالقول قول العامل أنه رد إليه المال مع يمينه لقوة شبهة القراض ويترك ؛ ولو تأكدت القرائن وقويت سقط اليمين عنه وذلك لعلمه بتحقيق أمرهم ومشاهدة أحوالهم(6).

ج ـ مصر :

/ص116 ب/ وسئل المازري عن محضر نسخته : اعترف فلان أنه صح له في ثمن المرجان بالإسكندرية أربع مائة دينار وأربعة وثمانون درهما وثلث وربع وثمن. خرج من ذلك أربعة وثلاثون ونصف وربع وفي ثمن حرير أربع مائة دينار وستون وسدس وقيراط وخرج من ذلك سبعة وثلاثون دينارا وربع، اشترى من جميع ذلك خمس قفاف نيل بثلاث مائة دينار وسبعة وسبعين، واشترى أيضا خمس حصر كتان بمائتي دينار وثلاثة عشر دينارا، واشترى قرنفلا بمائة دينار وثمان وبقي خمسة وثلاثون دينارا ونصافيات وثمنية ومسكا خمسة وعشرين دينارا ومعاجر وسندسا خمسون مثقالا، الجملة ثمان مائة دينار. ولزمه كراء أربعين دينارا. وذكر فلان أن الثلاثة وثلاثين دينارا /ص 117 أ/ أقل قراطين الباقية من العدد المذكور وخرجت عنه في نفقة من إقامته.

(6) المصدر نفسه.

ثم سئل فلان المذكور عن وزن النيل وعن وزن الكتان وسعره فذكر أن وزنه بالإسكندرية أحد عشر غير ربع وأن ثمن كل قنطار ثلاثة وثلاثون دينارا يجب له من الثمن ثلاث مائة دينار وستون لحقها مون ستة عشر دينارا الباقي قبل فلان من ثمن النيل أربعة دنانير مصرية، وذكر أن وزن الكتان بالإسكندرية ثلاثة وأربعون قنطارا إلا ثلثا لها من الثمن مونها مائتان وثلاثين عشر دينارا.

ثم سئل فلان المذكور عما باعه بتونس فذكر أن الذي صح له في الوزن بها سبعة وأربعون قنطارا، ثم قال بعد ذلك بيومين : أضيفوا إليها أربعة قناطير، ثم سئل عن النيل كم صح في وزنه بتونس فذكر أنه باع منه سبعة قناطير وخمسة عشر رطلا منها خمسة قناطير ونصف من بيع ثلاثة آلاف وثلاث مائة كل قنطار، فلها من الثمن ثمانية عشر ألفا ومائة وخمسون، وبيع قنطار وخمسة وستون رطلا بسعر ألفين وست مائة، وذكر أنه بقي له من النيل في تونس أربعة قناطير بوزن تونس تركها بدار أخيه وديعة عنده، وإن جملة ثمن النيل المذكور إثنان وعشرون ألفا وأربع مائة بقي منها عند الصباغين بتونس خمسة آلاف وخمس مائة وخمسون درهما بينات. وتدارك بعد يومين أنه باع قنطار نيل بعد ما تقدم ذكره من الموزون من النيل من فلان وفلان من صباغي تونس وطرح الخمسة قناطير ونصفا المذكورة أربعة أرطال لكل قنطار، وذكر أنه صح في سبعة وأربعين قنطار كتّان ألفا وأربع مائة وستون، وفي الأربعة قناطير المستدركة ألف وخمس مائة وإثنان وسبعون بجملة ما صح في النيل والكتان إثنان وأربعون ألفا وأربع مائة وإثنان وثمانون.

ذكر أن في تونس منها خمسة آلاف وخمس مائة بقيت له عند الناس، وخرج في جملة الدراهيم أخماس ولوازم من بنزرت إلى تونس ألف وخمس مائة وثلاثة وعشرون منها ثلاث مائة وخمسون عند من لا يرجى أخذها منه ومثقالان للتحرير، وذكر أنه صح في سبعة وأربعين قنطارا كتانا ثمانية عشر ألفا وأربع مائة وستون، المعاجر والسندس ألفان واثنان وثمانون وربح فيما اشتراه من إفريقية ألفين فكان جملة ما اجتمع عنده ثلاثة وأربعين ألفا وخمس مائة وإحدى وأربعين الباقي عنده سبعة عشر ألفا ومائتين وثلاثة وتسعين.

وذكر أنه دفع للمتوفى متاعا وأدى عنه إجارة في مطامير ومئونة ثلاثة آلاف وست مائة وخمسين وأنه اشترى بتونس ثلاث مائة قفيز شعير وثمانين بثمانية آلاف

وخمس آلاف وخمسين وطمرها في مطمرين بدار المتوفى. واجتمع في ثمن الشعير وما يكرى به ربح المتوفى إثنا عشر ألفا ومائتان سوى الستين مثقالا.

وسئل عن حساب كان للمتوفى عند فلان لما أراد سفر المشرق فدفع جريدة بخطه مضمونها أن الباقي مائة وثمانية وستون مثقالا، قال : تركتها حريرا عند أخي، فسئل أخوه عن الحرير الذي ذكر فلان أنه تركه عنده، فقال : أمرني فلان المتوفى ببيعه وأن أشتري بثمنه متاعا وقد وصلته إليه وأمرني بشراء مطمور شعير فامتثلت ذلك وصح في الحرير قدر سبعة آلاف درهم أو نحوها.

وذكر فلان أن المتوفى أمره بالسفر إلى المشرق، فقيل : كيف تدعي هذا وسفرك إلى المشرق في غيبة المتوفى ؛ ثم أوقف على جريدة بخطه مضمونها أن للمتوفى عليه ألفي درهم وسبعة وسبعين درهما فطلب بها فقال : كان المتوفى تركها لي، وقيل له : إن الشعير في دار المتوفى وفي ملكه مع غيره من الشعير ولو كان من مال /ص 117 ب/ القراض لكان بداركم لا في دار المتوفى مع غيره مما يملكه فيتأمل جميع ما تقيد في هذا من اعتراف فلان بما كان في يده وما باعه بالإسكندرية وما أتى به وما باعه، وبقي له عند الناس وما باعه بالدين بغير إذن رب المال وكونه خلف بعض ما بقي له من ثمن النيل والكتان ورده اليمين على من ادعى أنه دفع إليه ما كان اشترى منه بعد توجه اليمين عليه في إنكار الدافع وكيف لو كان هذا الرجل الذي بيده المال.

ذكر أن الكتان بوزن الإسكندرية ثلاث مائة وأربعون قنطارا بالمنى وإن صح له في تونس سبعة وأربعون قنطارا بالتونسي، وقوله بعد يومين. أضيفوا إلى الجملة أربعة قناطير، وقد شهد ثقات أن الوزن بالإسكندرية والوزن بتونس يخرج إلى أكثر مما ذكره بكثير. وكذلك في النيل أيضا في قوله : أضيفوا إلى المتقدم قنطارا بالتونسي بعد مدة لما علمت أنك مطلوب بأكثر مما قلت.

وكذلك قوله أيضا : كنت تطرح للمشتري أربعة أرطال في القنطار ولم تجر بهذا عادة وكذلك قولك : دفعت من هذا المال المعلوم ما ذكر أنه دفعه، هل يقبل بمجرد دعواه أم لا بعد ما ظهر من اختلاف ألفاظه ؟ وهل هو باق على الأمانة بعد اختلاف قوله ؟ وكيف دعواه أنه اشترى من هذا المال شعيرا طمره في دار المتوفى ؟ هل يقبل قوله أنه من القراض وفي دار المتوفى شعير كثير اشتراه غيره ؟ وكيف لو ثبت أنه من مال القراض فهل يلزمه كراء من مال القراض ؟ وهل يقبل قول أخيه :

إنه ائتمنني عليه أخي من المثاقيل وثمن الحرير دفعتُه للمتوفى ؟ وكيف لو قيل لفلان أصل ذلك بخطك مكتوب فكيف تبرأ منه لمجرد دعواك أنك دفعت إلى أخيك ؟ وقوله : إن ألفين وسبعين تركها المتوفى وكيف يقبل قوله في الكتان تسعة وأربعون قنطارا والعادة تشهد أنه تسعة وخمسون قنطارا وأزيد بكثير والنيل كذلك ؟ وعسى أن يتفضل الفقيه بالجواب على كل نكتة من هذا السؤال مأجورا. انتهى.

فأجاب : أما من كذب العامل في القراض بما ذكر من أوزان أنه لا يقبل منه ذلك إلا أن يأتي بعذر يرفع ما شهد عليه به من كذبه بمقتضى العادة فيكتب بما يقول في ذلك وبالشهادة بصحة ما يقول حتى ينظر بأي الشهادتين يقضى وأما دعواه ردُّ بعض القراض إلى صاحب المال فلا يقبل منه إن أخذه ببينة وإشهاد عليه ولو كان بغير إشهاد قبل قوله فيما يشبه من ذلك مع يمينه وهذا إذا كان رب المال هو الذي تولى الدفع إليه والإشهاد وإن سلمه لرجل جعله وكيلا على دفعه قراضا فلا يقبل قول العامل في رده إلى ربه ولو كان بغير بينة إن كان الوكيل أشهد عليه تحررا منه حتى لا يدعى عليه الرد عليه.

وأما ما في دار رب المال من شعير مختزن فلا يقبل قول العامل أنه اختزنه وأنه من مال القراض إلا أن يثبت تقدم حوز لذلك وكونه سبقت يده عليه بعينه، ودعواه أن رب المال وهبه من القراض أو ربحه هبة فغير مقبول إلا ببينة وكذلك دعوى أخي العامل من كون ما أودعه عنده أخوه من مال القراض أنه أمره ربُّ المال ببيعه وتسعيره ولا يقبل منه إلا ببينة، وما باع بالدَّين وهو ممنوع منه بالشرط أو بالعادة فإنه يضمن كل ما عجز عنه الغرماء إن الثقات جرت العادة بمعاملتهم في هذا.

وأما صحة القراض بالعروض وفساده فلا يؤثر في الأحكام التي ذكرناها وإنما يؤثر فيما يأخذه العامل من الربح انتهى»(7)..

خاتمة

إن مادة هذه النوازل ـ التي تبدو متواضعة وهزيلة ـ تسلط بصيصا من الضوء على مظاهر تجارة العبور بين الشرق ومنطقة البحر المتوسط، وتبرز صلات إفريقيا التونسية مع جزيرة صقلية في العصر الوسيط.

(7) المصدر نفسه.

انتشار المسكوكات المغربية وأثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى

صالح بن قربة
معهد الآثار ــ جامعة الجزائر

I ــ السكّة الذهبية المرابطية: انتشارها وتداولها في تجارة الغرب المسيحي

قامت دولة المرابطين في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ولم يمض وقت طويل على ظهورها حتى كان المرابطون قد استولوا على مدينتين هامتين في تجارة الذهب والرقيق، هما : أودغست[1] وسجلماسة (446ـ447هـ). ولا شك في أن المرابطين قد تحكموا في كامل الطرق الصحراوية، واستفادوا من تجارة ذهب السودان، الذي تجمع عندهم كثيراً، وأخذت تضرب دنانير ذهبية ذات عيار ممتاز في سجلماسة[2]، ثم في أغمات ومراكش وفاس ونول لمطة وتلمسان، مما ساعد على انتشار الدنانير المرابطية وتداولها خارج بلاد المغرب الإسلامي، فاكتسبت بذلك شهرة دولية بين مدن الغرب المسيحي ابتداء من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر الميلاديين كما سنرى فيما بعد. ولعل السبب في ذلك أن الدنانير المرابطية ضربت من ذهب كان يتمتع بشهرة دولية آنذاك، وهو ذهب غانة الذي اشتهر بكونه أجود أنواع الذهب وأنقاها.

ونظراً لهذه الشهرة التي حظيت بها السكة الذهبية المرابطية، نتساءل عن طبيعتها وخصائصها الفنية أولاً، ثم عن انتشارها وتداولها في أوربا ثانيا.

(1) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، ط. دي سلان، باريس، 1965، ص. 163ـ167؛ وانظر أيضاً عن أهمية «أودغست في تجارة الذهب» البحث القيم الآتي :
.Aoudaghost. Tougdoust I. recherches sur Aoudghaust, Paris 1970

(2) Jean Devisse, «Routes de Commerce en Afrique occidentale XIe au XVIe siècles», Revue d'hist. Econ. et sociale, N°1, 1972, pp. 42-72.

السكة الذهبية أو الدينار المرابطي قطعة معدنية مستديرة من الذهب يتراوح قطرها ما بين 21 و23 ملم، وكان وزنه جيداً يتراوح بين 4,10 غرام و4,20 غرام. وهذه النسب تتفق مع وزن الدينار الأغلبي[3].

ومع ذلك، فالدينار المرابطي تبلغ نسبة نقاوة الذهب فيه حوالي 95%.

أما من حيث الشكل الهندسي، فيتألف من حلقتين أو خيطين معدنيين يحصران الكتابة بينهما.

أما بخصوص العبارات المسجلة على الدينار المرابطي، فكان يحمل كتابتين هامشية ومركزية على الوجه والظهر.

الوجه :

هـ/ ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾[4].

م/ 1 ـ لا إله إلا الله

2 ـ محمد رسول الله

3 ـ أمير المسلمين علي

4 ـ بن يوسف

الظهر:

هـ/ بسم الله ضرب هذا الدينار بأغمات سنة اثنان وخمس ماية

م/ 1 ـ الإمام

2 ـ عبد

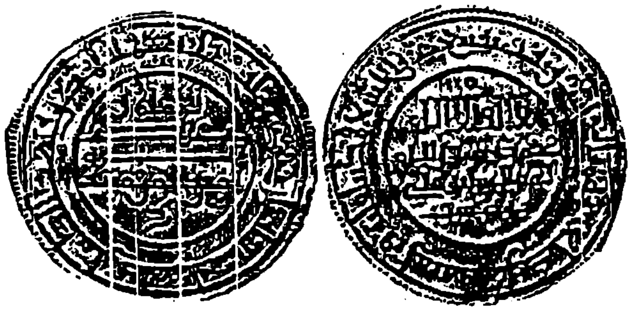
3 ـ الله

4 ـ أمير المؤمنين

---

(3) د. صالح بن قربة، المسكوكات المغربية...، ص. 532.

(4) الآية 85 من سورة آل عمران.



لوحة 1
دينار مرابطي باسم علي بن يوسف

من قراءة دينار علي بن يوسف بن تاشفين، تتبين لنا أهم الخصائص الفنية التي يمتاز بها، ونذكر منها :

1 ـ اسم صاحب السكة ولقبه.

2 ـ شعار المرابطين المميّز.

3 ـ تاريخ الضرب ومكانه.

4 ـ الخط الكوفي المورق

5 ـ ذكر اسم الخليفة العباسي المعاصر ولقبه.

أما فيما يتعلق بوصول الدنانير المرابطية إلى الغرب المسيحي وانتشارها وتداولها هناك كعملات دولية قابلة للصرف في المعاملات التجارية سواء أكانت بين بلدان أوربا الغربية أم بينها وبين المغاربة طوال مدة حكم الدولة المرابطية، فإننا سنعتمد على النصوص والوثائق التي ترجع إلى المرحلة الثانية، أي من أواخر القرن 11 م إلى أواسط القرن 13 م.

ذلك أن نصوص هذه المرحلة الزمنية تعتبر من أبرز النصوص التي تكشف لنا عن الانتشار الواسع للسكة الذهبية المرابطية وأثرها في العلاقات التجارية، وذلك من خلال الأسماء المشتقة من إسم المرابطين أنفسهم. وطبقا لهذه النصوص، فإن

مصطلح marabotin ظهر لأول مرة في إسبانيا عام 477هـ/ 1084م[5] لكنه حُدِّد في فرنسا بمستهل القرن الثاني عشر الميلادي. وهكذا يبدو أن ظهور الدنانير المرابطية لم تكن تعني دخول المرابطين إلى هذه البلاد فحسب، بل كانت تعني كذلك تناقص وزنها من 4,25 غرام إلى حوالي 3,90 غرام خلال فترة زمنية. وترتب على ذلك، بطبيعة الحال، التفاوت في الاستعمال عند الحساب : إذ لم يكن موحد الوزن في إسبانيا كلها حتى أواخر عام 1118م.

وظهر في جنوب فرنسا (Midi) أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، لكن ظهوره في إيطاليا تأخر حتى سنة 1117م. وهكذا بدأ الدينار المرابطي يلعب دوره التجاري كعملة قوية.

ومهما يكن من أمر، فإن القسم الأكبر من ضرائب Liber Censuum، التي كانت تحصلها الكنيسة الرومانية ــ كما تشير أقدم نصوصها (مخطوط 1192م) إلى مصطلح marabotin ــ من فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا تدفع بالدنانير (deniers). ويستشف من الوثائق (ابتداء من أواخر القرن 11م) وكذلك من الأعمال الأدبية بفرنسا وإنجلترا (منذ بداية القرن 12م، خاصة بعد سنة 1150م) أن عملة marabotin كانت تُستعمل نُقودَ حساب عند الكنيسة.

تذكر الحوليات القشتالية عدة عملات: أولاها العملة المسمّاة el maravedi de oro، بمعنى «الدينار المرابطي من الذهب»، نسبةً إلى المرابطين، والعملة الثانية هي المسمّاة «el dinero de plata»، (أي الدينار الفضي)، وهو متوسط القيمة، ويشار إليه أحيانا باسم Adaraham[6].

بلغت التجارة الدولية في عهد المرابطين شأواً عظيماً، وازداد إقبال أوربا على تجارة المغرب، ولا أدل على ذلك من شيوع الثقة في الدينار المرابطي، فطار ذكره في أوربا الغربية والشرق. ولا شك في أن إقبال أوربا على دنانير المرابطين يدل على ارتفاع قيمة هذه العملة الشرائية وثباتها، بسبب كثرة المعاملات والتداول، حتى لقد قيل إن الدينار المرابطي وصل إلى القسطنطينية وكادَ أن يصبح عملة دولية لانتشاره الواسع.

وقد آستُعْمِلَ الدينار المرابطي وحدةَ نقد في الغرب المسيحي. ففي سنة

(5) Duplessy. J, Ibid... p. 145.

(6) Pidal Menèndez, La España del Cid, Madrid, 1969, p. 788.

1162 م، وعد كونت بروفانس (le Comte de Provence) أن يدفع 12,000 marabotins (أي دينار مرابطي) للأمبراطور و2000 للامبراطورة و1000 للبلاط[7].

هكذا شاع التعامل بالدنانير المرابطية في جميع الميادين، بما في ذلك الكنيسة نفسها، إذ ذكر كعملة حسابية في **ميثاق هنري**، اسقف Autun سنة 1167م. لا ! بل إن الدنانير المرابطية ذاتها جرى تداولها في أوربا الغربية. فقد عثر على دنانير مرابطية في دفائن في دير del camp جنوبي مدينة طولوز[8]، وفي ڤيرنو (Vernoux)[9]، وفي سانت رومان[10] فكان مجموع الدنانير المرابطية المكتشفة حوالي 65 ديناراً من إصدارات إفريقية والأندلس. ومنها 7 دنانير ضربت في أغمات وفاس وسجلماسة ونول لمطة وتلمسان وبني تودة. ويرجع أقدمها إلى سنة 512هـ/1118م.

والملاحظ أن التجار المغاربة الوافدين على الإسكندرية كانوا يحرصون على أن يتقاضوا أثمان سلعهم بالدنانير المرابطية التي كانت أكثر قيمة من غيرها من النقود الذهبية المتداولة في مصر آنذاك، بل إن سمعة السكة المرابطية امتدت إلى أبعد من مصر شرقا. فثمة وثيقة صينية مؤرخة بسنة 1187م، تقول إن «(Mulapni) [وهي محرفة عن الكلمة **مرابط** العربية] هي المركز التجاري لأقطار المغرب الأقصى»[11] وفي هذا النطاق، قام الأستاذ Ronald A. Messier بتحليل كيماوي لمجموعة من الدنانير المرابطية التي ترجع إلى الفترة الواقعة ما بين 1050م و1200م للتأكد من صحة ما ذهب إليه المؤرخون الاقتصاديون من أن ذهب السودان الغربي لعب دوراً معتبراً في الحياة الاقتصادية لبلدان حوض البحر الأبيض المتوسط في العصور الوسطى، واستخلص من دراسته التحليلية الدور الهام الذي قام به المرابطون في توزيع ذهب

---

(7) انظر : Duplessy,.. p. 139 - Annexe II N° XXWIJ ; Ronald A. Messier, «The Amoravids : West African Gold and The Gold Currency of The Mediterranean Basin», **Journal of The Economic and Social History of the Orient**, t. XVII, part 1, 1974, p. 31.

(8) Colson, «Note sur les dynars trouvés en 1851 dans l'ancienne chapelle du Monastère del-Camp», **R. Numismatique**, 1853, pp. 240-243.

(9) عثر في Vernoux على دينار باسم يوسف بن تاشفين يحمل سنة الضرب 488هـ/ 1095 م.

(10) **Revue Archéologique**, 1ère Série, t. II, 1ère parut. 1845, pp. 182.

(11) أمين الطيبي، المرجع السابق، ص. 332، نقلا عن Messier، ص. 34.

إفريقيا الغربية في منطقة البحر الأبيض المتوسط، حيث كان لتجارهم نشاط كبير، كما حظيت نقودهم بسمعة كبيرة في الأوساط التجارية الدولية[12]. وكان عليها طلب كبير وإقبال شديد في جميع بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط. فكانت بمثابة «دولار القرون الوسطى»، هذا فضلًا عن بقائها عملةً متداولة في ممالك إسبانيا المسيحية حتى بعد زوال نفوذ المسلمين من الأندلس[13]. ولا أدل على قوة الدنانير المرابطية وتأثيرها على العملات المحلية المضروبة في إسبانيا، من النقود الذهبية التي ضربها ألفونسو الثامن في طليطلة، إذ ليست إلّا تقليداً للدينار المرابطي.

أ ـ مسكوكات ألفونسو الثامن ذات التأثيرات العربية :

بدأ ألفونسو الثامن الملقب بألفونسو النبيل، حكم مملكة قشتالة وهو في الرابعة عشرة من عمره سنة 1169م. وكانت إسبانيا النصرانية، تنقسم إلى أربع ممالك هي قشتالة وليون وأراجون وناڤار، عدا مملكة البرتغال. وكانت قشتالة، بالرغم من انفصال ليون عنها، أكبر الممالك الإسبانية رقعة وأوفرها قوة وموارد.

وخلال مدة حكمه، ضرب نقوداً ذهبية عرفت في النصوص والوثائق التاريخية باسم le Denier d'or - Al Fonsin، وتعرف كذلك باسم Au Fonsin و An Fonsin، وهي تقليد للدنانير المرابطية التي ظلت في الغالب مستعملة في قشتالة[14].

ودنانير ألفونسو الثامن، المضروبة في طليطلة على الطراز المرابطي، تحمل كتابتين، هامشية ومركزية، كُتِبَت نصوصها بالحروف العربية الكوفية بطريقة الحفر البارز. ففي الوجه مثلا نقرأ كتابة هامشية تشير إلى التثليث الذي يؤلف رموز الديانة المسيحية المعروفة وهي الأب والابن والروح القدس، بينما الكتابة المركزية التي يعلوها صليب، تتألف من ثلاثة سطور أفقية متوازية، كتب السطر الثالث بالأحرف اللّاتنية، وهي الحروف الأولى من اسم ألفونسو.

أما الظهر، فيحتوي على كتابتين كذلك، تشير الهامشية منها إلى تاريخ

(12) Ronald A. Messier, The Almoravids : West Africa..., p. 33.

(13) كان ألفونسو الثامن ملزما للملك ناقار مدة عشرة أعوام بدفع 3000 marabotinis كل عام. (راجع : عبد الله عنان، «عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس»، القسم الثاني، ط 1. القاهرة، 1964 م. ص، 585).

(14) Duplessy, Ibid... p. 113.

الضرب ومكانه بالتقويم الميلادي، في حين تتألف المركزية من خمسة أسطر أفقية متوازية تشير إلى اسم ألفونسو ولقبه مقرونا بعبارات الدعاء. ولكي نتعرف على هذه المعطيات بصورة أكثر جلاء، نقوم فيما يلي بتحليل نصوص دينار ألفونسو الثامن.

النموذج الأول :

الوزن : ؟

القطر : ؟

المكان : طليطلة.

التاريخ : 1251 م

الوجــه :

هـ/ بسم الأب والابن والروح القدس الاله الواحد. من آمن واعتمد (يكن) سالما.

م/

+

1 ـ إمام البيعة

2 ـ المسيحية ـانه

3 ـ ∴ ALF ∴

الظهر:

هـ/ ضرب هذا الدينار بطليطلة عام أحد وخمسين ومائتين وألف. لله الحمد.

م/ 1 ـ أمني.

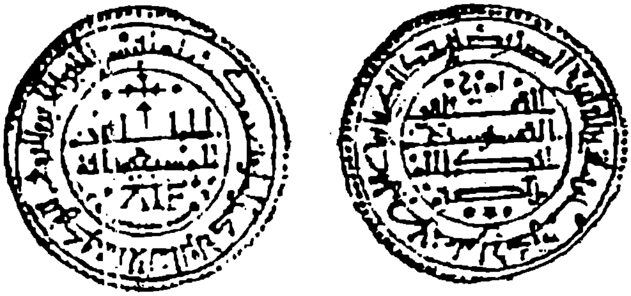
2 ـ القتلقن.

3 ـ القس بن سنجة

4 ـ أيده الله.

5 ـ ونصره





لوحة 2

دينار ألفونسو الثامن ذي التأثيرات العربية المغربية

النموذج الثاني

القطر : ؟

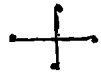
الوزن : ؟

المكان : طليطلة.

التاريخ : 1200 م.

الوجه :

هـ/ بسم الأب والابن والروح القدس الاله الواحد. من آمن واعتمد يكن سالما

م/ 

1 ـ إمام البيعة.

2 ـ المسيحية بابه

3 ـ من حرمه العظمى.

الظهر :

هـ/ ضرب هذا الدينار بمدينة طليطلة سنة إثني عشر ومائتين وألف للصفر.

م/

1 ـ آمين.

2 ـ القتلقن.

3 ـ القس بن سنجه.

4 ـ أيده الله.

5 ـ ونصره.



لوحة 3

دينار ألفونسو الثامن

إن الهدف من سك دنانير الفونسو الثامن على طراز السكة الذهبية المرابطية كان إعلاميا ودعائيا : لتثبيت حكمه الذي تباركه الكنيسة الرومانية، وليكون كذلك عملة نقدية تسير في فلكها كل الفعاليات التجارية والمعاملات اليومية داخل أراضي مملكة قشتالة، وتحل تدريجيا محل الدنانير المرابطية التي ظل تأثيرها قويا، نظرا لجودة عيارها وجمال نقوشها[15].

(15) F. Godera, Numismatica Arabigo-Española, Madrid, 1879, pp. 213-214.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن هذه الدنانير ضربت للتداول التجاري أساساً[16].

II ـ أهمية المسكوكات الموحدية وأثرها في تجارة الغرب المسيحي

سيكون لقيام دولة الموحدين التي خلفت المرابطين في حكم بلاد المغرب الإسلامي وجزء من الأندلس، أثره الفعال على نظام المسكوكات النصرانية في شمال شبه جزيرة إيبريا.

وقبل أن نتناول موضوع النقود الموحدية ودورها في اقتصاد الممالك النصرانية كما سبق أن ذكرت، يتعيَّن علينا إعطاء فكرة مختصرة عن هذه النقود بنوعيها الفضي والذهبي، لأن ذلك سيساعد على فهم كل ما يتصل بظاهرة التأثير ويعقبها من تسميات ومصطلحات مختلفة، اطلقت على النقود الموحدية، خارج نطاق المغرب الإسلامي.

أ ـ الدرهم المربع :

الدرهم الفضي الموحدي عبارة عن صحيفة رقيقة من معدن الفضة، لها شكل شبه مربع، وتتراوح مقاسات أضلاعه بين 12×13م و11×13م، وقد تنقص أو تزيد تبعاً لطريقة القص التي تخضع لها.

أما وزن الدرهم، فنسبه متفاوتة تتراوح ما بين 1,54 غ و1,40 غ[17]. ويمتاز الدرهم الموحدي بنقوشه الجميلة التي تتألف من كتابتين مركزيتين على الوجه والظهر. وتتألف كتابة الوجه من ثلاثة سطور متوازية بالخط النسخي الموحدي، وقد كتبت بالحفر البارز فنقرأ على :

---

(16) انظر : Castome Del Rivero, La Moneda Arabigo-Española, Madrid, 1933, pp. 43-44.

(17) فيما يخص وزن الدراهم الموحدية، لدينا معلومات واضحة ذكرها مؤرخ الدولة عبد الواحد المراكشي، عندما أشار إلى أن الدرهم المؤمني كان يساوي نصف الدرهم العادي أو الشرعي، وهو درهم الكيل. وبعد إجراء العملية الحسابية التالية نجد بأن وزن الدرهم الشرعي هو 2,975 غرام وعند تقسيم هذه النسبة على 2 تعطينا وزن الدرهم المؤمني ($\frac{2,975}{2}$ = 1,49 غرام).

مركز الوجه

1 ـ لا إله إلا الله

2 ـ الأمر كله لله

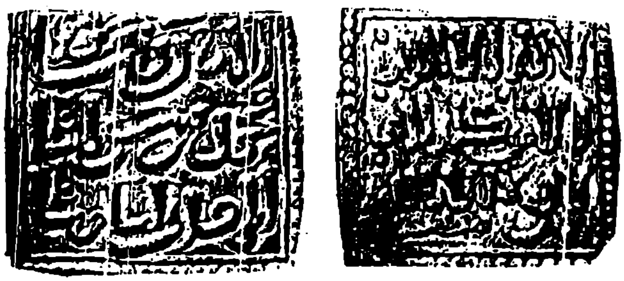
3 ـ لاقوة إلا بالله

مركز الظهر

1 ـ الله ربنا

2 ـ محمد رسولنا

3 ـ المهدي إمامنا



لوحة 4

درهم مربع «موحدي»

هذه هي صورة العملة الفضية الموحدية التي شاع استعمالها في بلاد المغرب، وأدى الاستقرار في نظام النقد الموحدي إلى الزيادة في الإنتاج بصورة لم يشهد التاريخ لها مثيلًا.

وكانت الدراهم وأجزاؤها تشكل عملة رئيسية في المعاملات والتبادل التجاري، جنبا إلى جنب مع الدينار، العملة الرئيسية الأولى في الدولة.

وكان لجمال العملة الموحدية وصفائها وجمال نقوشها آثار بعيدة المدى على الأنظمة النقدية المغربية المعاصرة لها.

خلّفت النقود الفضية الموحدية أثراً عميقاً في عملات أوربا الغربية، ونالت إعجاب الأوربيين، فأقبلوا عليها إقبالًا شديداً، وقلّدوها وضربوا نقوداً على شاكلتها عرفت باسم المليار أو milliars[18]، على الرغم من أن milliars كان يشار إليه في

(18) لمزيد من التفاصيل، راجع :

Louis Blancard, Le Millarès, Etude sur une Monnaie du XIIIe siècle de l'arabe par les Chrétiens pour les besoins de leur commerce en pays Maure.

المعاهدات الدولية خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وهو لا يخرج عن كونه تقليداً موحديا محضاً.

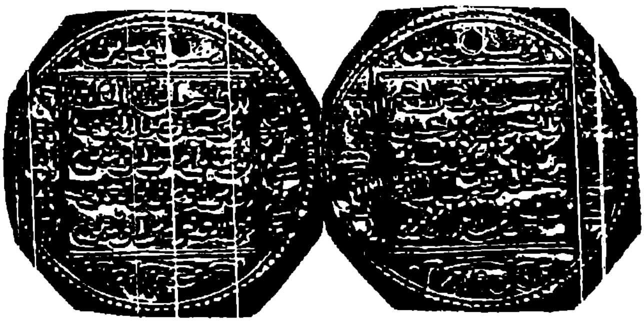
والمليار (milliars) مربع الشكل، لكنه ذو قيمة منخفضة جداً عن الدرهم المربع الموحدي[19].

لقد لعب الدرهم الموحدي دوره كعملة دولية في التجارة والمبادلات بين الغرب المسيحي والغرب الإسلامي حتى نهاية العهد المريني[20].

ب ـ السكة الذهبية الموحدية :

السّكة الذهبية الموحدية عبارة عن قطعة مستديرة الشكل، تتألف من حلقتين على هيئة خطين رقيقين، الأول متصل، والثاني منقط، تحصران بداخلهما ثلاثة مربعات أو مربعين متداخلين. ويتراوح قطرها بين 15ـ 20م و26ـ 31م.

أما وزن الدينار الموحدي، فهو 24 قيراطا[21]، وهي نسبة متفق عليها، أي أن وزن الدينار المضاعف بعد حركة الاصلاح هو 72 حبة من حبات الشعير المتوسط، وهو ما يعادل 4,66غ ـ 4,72غ. بينما يبلغ وزن الدينار العادي الذي كان يطلق عليه اسم الدينار المؤمني حوالي 36 حبة، وهو ما يعادل 2,33غ؛ أما نصف الدينار، فكان 18 حبة التي تعادل 1,16غ.



لوحة 5

دينار موحدي باسم أبي عبد الله محمد الناصر

(19) د. صالح بن قربة، علم التميّات على عهدي الموحدين والمرينيين، ص. 13.

(20) نفسه، ص. 14.

(21) القيراط يساوي ثلاث حبات من حبات الشعير المتوسط، فيكون وزن الدينار 24×3 = 72 حبة، ولكن الدينار المضاعف بلغ 84 حبة في بعض الأحوال.

وبعد انتشار الدينار الموحدي في الغرب المسيحي وخصوصاً في إسبانيا عرف عند النصارى باسم Doubla أو Dobla. وهكذا فبمقارنة وزن الدنانير المرابطية التي كانت تزن 4,20غ، نجد أن الموحدين قد خفّضوا وزنه إلى النصف، خصوصاً في عهد عبد المؤمن بن علي وأبي يعقوب يوسف، وتلا ذلك انخفاض في النسبة الشرعية للدينار الإسلامي التي حدّدها مرسوم الاصلاح في عهد عبد الملك ابن مروان، حين كان يزن 4,25غ.

3 ــ علي أمير المؤمنين.

4 ــ أمير المؤمنين أبو يعقوب

5 ــ يوسف بن أمير المؤمنين

الهامش : 1 ــ أمير المؤمنين.

2 ــ أبو يوسف يعقوب.

3 ــ ابن أمير المومنين.

4 ــ ابن أمير المؤمنين.

وكما هو معروف عند علماء النميّات، فإن النقود الموحدية ــ كغيرها من النقود المرابطية ــ انتشرت في بلدان غرب أوربا، تبعاً لانتشار الموحدين في إسبانيا، وازدياد النشاط الاقتصادي في تلك الفترة، وإقبال الأوربيين على النقود المغربية في التداول والتبادل والصرف، لجودة عيارها وجمال نقوشها. ومما يدل على الإنتشار الواسع للنقود الذهبية والفضية الموحدية تلك النماذج التي عثر عليها في أماكن متفرقة من بلدان الغرب المسيحي. نذكر منها، الدنانير الذهبية المكتشفة ضمن كنز نقدي كبير يتألف من 5000 قطعة فضية، وهي من إنتاج دور السكة في الأندلس(24)؛ وعثر

لكن بعد حركة الإصلاح النقدي على عهد أبي يوسف يعقوب المنصور(22) (580ــ 595هـ). أصبح وزن الدينار الموحدي يتراوح بين 4,70 و4,96غ. أما

---

(22) P. Vives, **La Reforma Numismatica de Los Almohades**, p. 56 ; R. Brunschvig, **Esquisse d'histoire Monétaire-Almohado-Hafsides**, Mélanges de William Marçais, Paris, 1950, pp. 64-86.

(23) علي بن يوسف الحكيم، **الدوحة المشتبكة**، ص. 111؛ وانظر كذلك عن هذا الموضوع : Decour Demanch, **Etude métrologique et Numismatique sur les Misqals et les Dirhems Arabes**. (R.N. N°12, 1908), pp. 208-240.

النِّسبةُ القانونية المحدّدة بين الدينار والدرهم الموحدين، فقد «كانت من حساب 20 منها في الأوقية وثلاثة منها في الدينار، أي أن وزن الدرهم على هذا الأساس يكون : $\frac{4,70}{3} = 1,56$ غ[23] ويحتوي الدينار الموحدي على كتابتين مركزية وهامشية. فالكتابة الهامشية تتألف من أربع عبارات أو صيغ وزعت على جوانب المربع المركزي، بينما المركزية ثلاثة سطور كما هو الحال في الدنانير المؤمنية، وخمسة سطور أو ستة في الدنانير المضاعفة بصفة خاصة.

مركز الوجه

1 ـ بسم الله الرحمن الرحيم.

2 ـ والحمد لله وحده.

3 ـ لا إله إلا الله.

4 ـ محمد رسول الله.

5 ـ المهدي إمام الأمة

الهامش : 1 ـ والهكم إله واحد.

2 ـ لا إله إلا هو الرحمن الرحيم.

3 ـ وما بكم من نعمة فمن الله.

4 ـ وما توفيقي إلا بالله.

مركز الظهر :

1 ـ القائم بأمر الله الخليفة

2 ـ أبو محمد عبد المؤمن بن

كذلك على ربع دينار حفصي باسم مؤسس الدولة الحفصية في منطقة إيبر (Ypres)ببلجيكا[25]. هذا، بالإضافة إلى ما وصلنا من مدينة نوغدن (Norden) بألمانيا[26].

(24) انظر عن هذا الكنز المكتشف في Pepoire de Velluire سنة 1885 م: Bulletin de Numismatique, t. IV, 1987, pp. 21-23.

(25) R. Chalon, «Souvenir des Croisades, quart de dinar, trouvé près d'Yprès», Rev. Belge de Numismatique, 4e Serie, t. V, 1867, pp. 389-392.

(26) J. Dirks, «Souvenirs Numismatiques des Croisades», Rev. Belge Numismatique, 3e Serie, 1, t. V, 1861, pp. 242-243.

ويتبيّن من الوثائق والمواثيق أن المسكوكات الذهبية الموحدية وجدت في أوربا الغربية إقبالًا شديداً كعملة جديدة نافست العملات المعروفة وتفوقت عليها. فظهرت العملة المعروفة باسم Dobla (أي ضِعْف الدينار)، وحلت محل الدينار المرابطي(27).

وعرف الدينار الموحدي العادي الذي يزن 2,40 غرام تقريبا، وهو يمثل نصف الدينار المضاعف، باسم La masmodina. وقد وردت الإشارة إلى هذا المصطلح الجديد في النصوص خارج شبه جزيرة إيبريا (الأقاليم الجنوبية لفرنسا)(28).

وفي أوائل القرن الثاني عشر الميلادي وعد قنصل مدينة مونبيليي (Montpellier) البابا إينوسنت الثالث أن يبعث صلته إلى مقر القديس بالعملة المصمودية.

وهذه الإشارات السابقة وغيرها توضح الارتباط الاقتصادي بالعملة الذهبية الموحدية، التي أصبحت متداولة في جميع الأحوال.

من عرضنا السابق، يتبيّن أن كلمة مصمودينة (Masmodina) أو مزمودينة (Mazmudina) مشتقة أصلًا من اسم قبائل المصامدة التي قامت على عاتقها دولة الموحدين العظمى، هذه الدولة التي لعبت دوراً رئيسياً في توحيد بلاد المغرب الإسلامي سياسيا وثقافيا واقتصاديا، وكان لنظامها النقدي المتميّز بخصائصه الفريدة أثره الكبير على اقتصاد أوربا الغربية، لاسيما الممالك النصرانية في شمال إسبانيا، لا بل إن عملة Dobla ظلوا يتداولونها في الأراضي الإسلامية، إلى أن هزم الموحدون في وقعة العقاب (Las navas de Tolosa) سنة 609هـ/1212 م، فاضطر ألفونسو العاشر بعد ذلك إلى سكها في مملكته.

ومع ذلك، فقد ظلت الدنانير الذهبية الموحدية Dobla متداولة كوحدة للذهب في مملكة قشتالة حتى زمن فرديناندو وإيزابيلا، أي بقيت إلى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. وبحلول العملة الموحدية أو «Dobla» محل الدينار المرابطي

(27) Vives Vicens, «The Economies of Catalonia and Castile», in Spain in the 15th Century, ed. Roger High Field-Bristol, 1972, p. 45.

(28) ورد ذكرها عام 1204 م في ميثاق القديس فكتور بمرسيليا بهذا النص:

«... et pro Jam. dicto pactiro habuinus et Recepimas Nomiere. acapti avobis. umam Mas Modinami».

(marabotini)، تغيّرت هذه التسمية إلى maravedi، واقتصر استعمالها على العملة الفضية في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي[29].

III ـ المفردات الاقتصادية

وتكملة لهذا البحث، هناك العديد من المفردات الاقتصادية والتجارية التي ترتبط بإنتاج السلع، والتي ثبت استعمالها في لغات الغرب المسيحي. فهي دليل على أنه كان للتجارة والتقاليد العربية الإسلامية تأثير عميق على الحياة الاقتصادية وتطوّرها في بلدان أوربا المسيحية. فالكلمة الإيطالية مثلًا Zecca مشتقة من اللفظة العربية **سَكّة**، وكلمة cheque مشتقة من **الصك** العربية.

وكانت الصكوك معروفة في بلاد المغرب على الأقل منذ وقت مبكر. فابن حوقل يقول : «ولقد رأيت صكا كتب بدين على محمد بن أبي سعدون بأودغست، وشهد عليه العدولُ باثنين وأربعين ألف دينار»[30]. حدث هذا في أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ويدل على أصل **الصك** العربي كذلك لفظتاه الألمانية (Weksel) والهولندية (Wissel)، ويمكن المقارنة بين هاتين اللفظتين وكلمة **وصل** العربية أيضا.

وعرف الغرب المسيحي، بالإضافة إلى ما أشرنا إليه، **الحوالة التجارية** وكذلك **شركة البيع الموحدة** (Joint Stock Company) التي ظهرت نتيجة لمشاركة المسلمين المسيحيين الإيطاليين في التجارة[31].

كما أن المصطلح الجمركي Tariff مشتق من العربية **تعريف**، أي **التعريفة**؛ ولا يستبعد أن تكون أيضا كلمة Traffic، أي المتاجرة مشتقة هي الأخرى من الكلمة العربية **تفريق**[32].

وفي اللغة الإسبانية العديد من التسميات لمناصب ذات علاقة بالتجارة والمال. من ذلك مثلا : Al mojarife من **المشرف**، وكان يطلق في العصر الإسلامي

---

(29) عن هذا التحول الاقتصادي في استعمال السكة المغربية بإسبانيا النصرانية، راجع الدراسة القيمة التي كتبها Vives Vicens بعنوان : V. Vicens, «The Economies of catalonia and Castille», p. 45.

(30) ابن حوقل، **صورة الأرض**، طبعة لبنان، بيروت (بدون تاريخ)، ص. 65.

(31) **تراث الإسلام**، ص. 163.

(32) **Legacy of Islam**, Second, ed. Oxford University Press, 1974, p. 105.

على مراقب الخزانة والشؤون المالية. ونفس الشيء يقال عن Alcabala وGebelle الفرنسية وهي في الحقيقة من الكلمة العربية **القَبالة**، وكانت ضريبة تفرض على المبيعات في الأسواق.

يظهر أن المرابطين، عندما وحّدوا المغرب والأندلس، تركوا عملة ملوك الطوائف متداولة طوال حكمهم في الأندلس. فكانت الدنانير العبادية والشرقية والثلثية والمرابطية جارية في التعامل التجاري بالرغم من التفاوت الشديد بينها.

ولما استقل ابن مردنيش بشرق الأندلس في سنة 542هـ/1147م، ضرب دنانير جديدة هي المردنيشية[33].

والذي لا جدال فيه أنه بظهور الموحدين على مسرح الأحداث وحّدوا العملة المغربية لأول مرة في التاريخ، وقطعوا التعامل بالعملات السابقة. ومن ثم خلصوا المغرب على الأقل من مشكلة اختلاف النقود وتعدّدها. فمنذ البداية، كانت الدراهم الفضية الموحدية تضرب في جميع عواصم الولايات بمختلف الأوزان[34]. وشاعت ظاهرة تزوير النقود، إذ قبض على عدد ممن يزورون الدراهم الموحدية[35] كما أن التزوير لم يكن وقفاً على رعايا الموحدين فحسب، بل امتد إلى نصارى إسبانيا الذين كانوا يزوّرون العملة الموحدية كذلك.

ونظرا لهذه العوامل التي عقدت إجراءات التعامل التجاري، فقد أوجد بعض التجار حلاً للعديد من المشاكل التي تنشب بسبب هذه المسائل، وذلك بتحديد صرف يوم البيع ونوع العملة ومكان ضربها في وثائق بيوعاتهم[36].

وقد أثارت قضايا تزوير النقود الفضية لدى الصرافين التأكد من معرفة العيار والوزن، وهو من اختصاص العاملين في الذهب والفضة. ولما كانت النقود تباع عدداً

(33) H. Lavoix, **Catalogue des Monnaies musulmanes**, Vol. 2, pp. 276-286.

(34) A. Bel, «Contribution à l'étude des Dirhems de l'Epoque Almohades», **Hespéris**, t. XVI, 1933, pp. 19-20.

(35) A. Bel, «Contribution...», p. 7.

(36) عز الدين أحمد موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن 6 هـ**، ط. دار الشروق: بيروت، لبنان، 1983، ص. 301.

أو وزناً[37]، نجد الصرافين يبيعون النقود المتفاضلة وزنا وعياراً مراطلة. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن هذه الظاهرة قد انتشرت في العهد المرابطي[38].

IV ـ طرق التعامل

كانت التجارة مع الغرب المسيحي تقوم على السكة الذهبية. وعندما يدخل التجار المغاربة إلى بلدان الغرب المسيحي، يحملون معهم العملة المغربية لتصرف هناك؛ وليس صحيحاً ما أشار إليه الأستاذ عز الدين أحمد موسى، اعتماداً على مخطوط ابن بصرة، من أن المغاربة كانوا يقومون بإعادة سك نقودهم في أوربا لتعادل سكتهم. كلاًّ! بل إن الأمر يختلف تماماً، إذ كانت العملة المغربية الذهبية ذات الشهرة الدولية هي أساس وحدة النقد في التجارة هناك، كما كان التجار المغاربة الوافدون على الإسكندرية يحرصون على أن يتقاضوا أثمان سلعهم بالعملة الذهبية المرابطية التي كانت أعلى قيمة من غيرها من العملات المتداولة في مصر.

(37) عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي...، ص. 302.

(38) الونشريسي، المعيار، ج 6، ص. 310-317.

العـلاقـات الثقافية والعلمية

رامون لول والعالم الإسلامي

مانويل فايشر
كلية الآداب ـ الرباط

ولد رامون لول في جزيرة ميورقة (Mallorca) سنة 1232 وعاش حتى سنة 1316، وكان أحد الفلاسفة الكبار والمتصوفين العظام في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى. ولا يزال المختصون في تاريخ النظريات الفلسفية يبحثون بصدده ويختلفون في تقدير العناصر العربية في نظامه الفلسفي والصوفي. ألف حوالي ستين مجلدا باللغة اللاتينية وأكثر من عشرين مجلدا بالكاتلانية. كما ألف بعض مؤلفات باللغة العربية التي درسها في ميورقة. وأصبح داعيا للدين المسيحي. وكان قصده الخاص دعوة إخوانه اليهود والمسلمين إلى هذا الدين، ولكنه تأثر كثيرا خلال هذه المحاولة بالإسلام وبالآداب والفلسفة العربية وبالتصوف. ولما بلغ لول سن الأربعين، انكشف له في حال التذكر والتفكر نظامه الفلسفي الجديد «الفن الكبير» (ars magna) الذي لقب من أجله بلقب «الدكتور المنور» (Doctor Illuminatus). سافر عدة مرات إلى المغرب وتونس وتوفي سنة 1316 عن أربع وثمانين سنة.

لا يمكن إدراك شخصية رامون لول وفهم نظرياته إلا إذا رأيناه في ضوء الإسلام. درس العربية تسع سنوات، وتعلمها جيدا حتى أنه ألف إحدى رسائله بالعربية وهي «**كتاب التأمل في الله**» وترجمها إلى الكاتلانية فيما بعد تحت عنوان : «**Libre de contemplacio en Deu**». وقدم لول نفسه في مؤلفاته الكثيرة متكلما مسيحيا ـ إن جاز القول ـ يعتقد في الدلائل العقلانية والإثباتات المنطقية لحقائق الدين. وبالرغم من ذلك، فإنه أظهر روح التقارب (التي كانت أمرا عجيبا لم يسمع به من قبل في هذه القرون). والدليل الأكبر على هذه الروح هو كتابه «**الكافر**

و«**العارفون الثلاثة**» (Liber de Gentili et Tribus Sapientibus). وكان لول يدرس الفلسفة الإسلامية كثيرا، فاطلع على آثار ابن سينا والفارابي بالعربية. ولا شك في أنه درس كتاب الإمام الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» وترجم رسالته «**مقاصد الفلاسفة**» إلى الكاتلانية. وجدير بالذكر أنه استعمل براهين الغزالي المنطقية ضد الفلاسفة لدحض فلسفة ابن رشد التي انتشرت في ذلك الوقت في أوروبا الغربية. وهكذا صار المفكر الصوفي المسلم والمفكر الصوفي النصراني يستعملان الطريق نفسها في تأييد بناء الدين ضد الفلاسفة الذين قصدوا ـ على ظن الفقهاء ـ تقويض أسس الديانتين المسيحية والإسلامية. كما قال في كتاب «**العاشق والمعشوق**» : «دافع العاشق عن معشوقه ضد الذين ادعوا أن العالم أزلي وأبدي»، أي الفلاسفة. وكان من الممكن تخصيص مقالة كاملة لهذه المناظرات الفلسفية بين الغزالي ولول... ولكننا نرجع إلى فكرة تأثير التصوف الإسلامي على رامون لول. لقد لعبت أفكار الغزالي الفلسفية ـ كما رأينا ـ دورا مهما في تشكيل نظامه الفلسفي، كما أثرت نظريات الغزالي الصوفية في التنظيم الصوفي للول. وكان تأثير الغزالي على لول أكبر من تأثير ابن عربي الذي يتميز نظامه الصوفي وفكرة وحدة الوجود عنده تميزا بينا عن نظام لول الصوفي. وكل من قرأ صحيفة من تأليفاته الصوفية، يجد أنه تبنى التقليد الصوفي البغدادي الكلاسيكي، وإن كان من الصعب رد كل الرموز والعبارات إلى الجانب الإسلامي أو إرجاع كل تعبير إلى منبع عربي معين.

ويتكلم لول في كتابه «**التأمل في الله**» عن مختلف أنواع الدعاء ويقول إن الدعاء الذهني (أو المناجاة) يعني نوعا من الذكر الخفي (من نماذج إسلامية) يسمى «Oracion entellectual». وقد كتب لول كتابات متعددة عن التصوف، منها كتاب «**التأمل**» المذكور و«**فن التأمل**» (Ars Contemplativa) و«**شجرة فلسفة المحبة**» وكذلك «**الحكاية الدينية**».

أما تأليفه الأهم في ميدان الحب الإلهي، فهو مجموعة من الأمثال والكلمات الصوفية في أواخر الحكاية المذكورة سماها «**كتاب العاشق والمعشوق**»، ويحتوي على 366 عبارة بعدد أيام السنة. والحجة الواضحة على التأثير الإسلامي هي ختام كتاب «**بلانقرنا**» (Blanquerna). وابتدأ كتاب «**العاشق والمعشوق**» بقوله : «لما تفكر بلانقرنا على هذا الطراز، وقع في خاطره أن أحد المسلمين كان قد حكى أن في المسلمين قوما من أهل الدين وأن فيهم من يقال له «صوفي»، ولهؤلاء القوم كلمات

العشق وأمثال قصيرة تلهم الناس بالتقوى العظيمة، وهي عبارات تحتاج إلى الشرح والتأمل اللذين يزداد بهما الإدراك؛ وكلما ازداد الإدراك وارتفع، ازداد الشوق إلى العبادة والتأمل وارتفع». ونتبين من هذا أن التأثير الظاهري موجود بالتأكيد : فإن كتاب «**العاشق والمعشوق**» مجموعة شطحات، نعثر على مثلها في تاريخ التصوف من أيام الحارث المحاسبي إلى يومنا هذا. وأغلب الظن أن رامون لول كان يطلع على بعض الرسائل الصوفية، ولعله آطلع على كتاب «**إحياء علوم الدين**» للإمام الغزالي ولقي بعض المتصوفين في المغرب وفي تونس.

وإذا كان المعشوق الإلهي مظهر الجلال والجبروت في التصوف القديم، فإن لول قد أظهر الجمال والرحمة اللذين يتجلى فيهما الباري تعالى، وهذا ما فعل لول كذلك بعناصر الأسلوب الشعري الذي اتخذه من الشعر الغرامي واستعمله في رسالته. وإن وجدنا في رسالته تعابير مثل : «سجن المحبة» أو «فراش المحبة» و«مفتاح المحبة»، فإن هذه التعابير كانت مستعملة عند الشعراء غير الصوفيين، ولكن لول أعطاها معنى جديدا هو المعنى الديني. ونعتقد أن هذه الجواهر الدينية التي ينثرها «الصوفي النصراني» في رسالته هذه كانت ثمار تجارب الصوفية الشخصية، وإن عبر عنها بالرموز المستمدة من المتصوفين المسلمين، ولكن الحقيقة النفسانية هي أن بعض التجارب الدينية المأخوذة من منابع أجنبية تؤثر في روح الإنسان وتبدل طرق تعبيره بل ونظامه الفكري إلى حد ما.

وقد كان لول مثلا أعلى لهذه القوة المبدلة التي تبدو من تجارب المسلمين المتصوفين وشطحاتهم.

وكما أن الصوفيين في الطبقة الرابعة والخامسة عبروا عن محبتهم وشوقهم بعبارات وأبيات جميلة ورموز ثقافية مما نقرأه في «**كتاب اللمع**» للسراج أو «**كتاب التعرف**» للكلاباذي أو «**الرسالة القشيرية**» وغيرها، كذلك عبر لول عن شوقه ومودته برموز رائعة عجيبة. ولذلك لقب هذا الدكتور المنور بـ«غواص أسرار روحه».

وهذه بعض الأمثلة من كتابه المذكور. فكم من المتصوفين قالوا، كما قال لول : «متى سيفتخر العاشق بالموت دون معشوقه ومتى يشاهد المعشوق أن العاشق يفنى لأجل عشقه؟».

ونذكر روايات الذين فنوا من العشق كما جاء في الحديث : «من عشق وعَفَّ

ومات فقد مات شهيدا». هذا هو العشق الذي ترنم به الحلاج سائلا أصدقاءه أن يقتلوه لأجل الله :

اقتلـــــوني يا ثقـــــاتي إن في قتلي حيـــــــاتي

فقال لول : «سئل العاشق أين يكون العشق أقوى وأكبر أفي العاشق الذي على قيد الحياة أم في العاشق الذي يموت؟ فأجاب: في العاشق الذي يموت، فسئل لماذا؟ فقال لأنه لا يمكن ازدياده في العاشق الذي يموت بل يمكن ازدياده في العاشق ما دام حيا».

أما تعبير «العاشق والعشق والمعشوق»، فمأخوذ عن تقاليد صوفية إيرانية. وعلمنا أن عبارة «حب أو محبة» كانت تستعمل في طائفة الصوفية العربية منذ أيام رابعة العدوية. ومن أهم التآليف في تاريخ الأدب الصوفي باللغة الفارسية كتاب صغير الحجم لأحمد الغزالي أخي الإمام الغزالي، سماه «**سوانح**»، وكان قد كتبه حوالي سنة 1110 هـ. وهذا الكتاب شبيه جدا في شكله الظاهر وفي محتوياته بكتاب لول المذكور، ويوجد فيه أيضا شكل الحوار الخيالي بين العاشق والمعشوق. قال لول في هذه العناصر الثلاثة : «يطير المعشوق في أعلى الأعالي فوق العشق ويسكن العاشق في أسفل الأسافل تحت العشق والعشق الوسط ينزل المعشوق إلى العاشق ويرفع العاشق إلى المعشوق ويحيي العشق ويبتدئ من هذا النزول والارتفاع».

وكثيراً ما استعمل لول رمز المرآة وهو رمز محبوب ومقبول عند الصوفيين شعراء كانوا أم فلاسفة، وقال : «نظر العاشق إلى نفسه لكي يكون مرآة يرى فيها معشوقه ونظر إلى معشوقه لكي يكون هو مرآة يرى فيها نفسه. ولا ندري إلى أي المرآتين كانت روحه أقرب». وهذه الجملة تكاد أن تكون ترجمة لجملة في كتاب «**سوانح**».

أما الجملة الآتية، فمأخوذة ـ على ما أعتقد ـ عن «**كتاب المحبة**» من «**إحياء علوم الدين**» للغزالي، ويقول لول فيها : «أقام العاشق تحت ظلال شجرة جميلة فمر بـه الناس يسألونه لماذا كان وحيدا فقال العاشق إنه وحيد منذ رآهـم وسمعهم. أما من قبل، فكان غير وحيد عندما ذاق أنس معشوقه». وتكلم لول في إحدى ملفوظاته عن العاشق الباحث الطالب وقال : «قام العاشق في الصباح وذهب يبحث عن معشوقه والتقى قوما في الطريق وسألهم هل رأيتم معشوقي؟ فأجابوه : في أي ساعة غاب معشوقك عن نظرك؟ فأجابهم العاشق قائلا : «منذ

رأيت معشوقي في أفكاري لم يكن غائبا عن العين الحسية، فإن الظواهر كلها تُظْهِرُ لي معشوقي». وقد عبر عن تجربةٍ مشابهةٍ ذو النون المصري، وذكر لول في الملفوظة 147 : «إن الله خلق الليل لكي يتهجد العاشق ويقضي الليل في مشاهدة جلال معشوقه وجماله»، وقال في جملة أخرى : «إن المعشوق اشتكى من الناس الذين خلقهم، فإن في ألف من الناس لا يحبه ولا يخافه إلا مائة وفي هذه المائة يخافه تسعون لأجل العقوبة ويحبه عشرة لأجل الثواب ولا يكاد يوجد أحد يحبه لأجل لطفه وجلاله». وكل من درس تاريخ التصوف، ذكر في هاتين الملفوظتين رواية رابعة العدوية، وهي التي كانت قد عبرت لأول مرة عن الله كمحبوب. ولعلها هي الأولى التي استعملت كلمة «الحب» كي تدل على العلاقة الباطنة بين الله والعبد. وقد ميزت رابعة بين حبين : حب ناقص لايزال يقصد ثوابا أو يطلب رضى الله وحب كامل خالص لا يريد إلا الله ولا يعبده إلا لجماله الأبدي. وأشهر رواية حكيت عنها أنها تمشت في بعض أزقة مدينة البصرة وفي يدها شعلة وفي يدها الأخرى جرة، وأجابت من سأل عن معنى هذا الفعل الغريب قائلة : «هذه لأحرق الجنة وهذه لأصب ماء في جهنم حتى لا يعبد الله أحد رجاء لجنته ولا خوفا من جهنمه بل يعبدوه لأجل جماله السرمدي».

وقد تكلم الصوفيون في الدرجات والمقامات والأحوال ورتبوها أدق ترتيب. أما الدرجات الثلاث الأكثر أهمية، فهي المودة والعشق والبلاء. وقبول البلاء والآلام هو الدرجة العليا عند كبار المتصوفين للدخول في أعماق الألوهية. فهم قد فهموا أنه لا هادي إلى هذه الغاية إلا العشق، هذا العشق الذي يزداد ويقوى كلما ازداد البلاء. وقد أحبوا البلاء ورأوا فيه التعبير الأسمى عن الإرادة الإلهية التي قبلوها بيد السرور والشكر. نرى هذا الدور المركزي للبلاء في بعض كلمات رابعة، ولكن الحلاج عبر عنه بأفصح كلام عندما قال :

أريدك لا أريدك للثواب ... ولكني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلت منها ... سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

أو عندما قال أيضا :

إن ذكرتك كاد الشوق يقلقني ... وغفلتي عنك أحزان وأوجاع
وصار كلي قلوبا فيك داعية ... للسقم فيها وللآلام إسراع

وقال لول في كتابه : «قال العاشق:يا طيراً مترنماً بغناء العشق قل لمعشوقي لماذا يبتليني بعشقه وقد جعلني عبده؟ فأجاب الطير قائلاً : إن لم تحمل بلاء العشق، فكيف وبماذا تعشق معشوقك؟». ونظن أنه لو ترجمنا كتاب «**العاشق والمعشوق**» بكامله إلى العربية، لاستطعنا إثبات تأثره بكلام المسلمين إثباتا تام الوضوح. تكلم لول عن الذكر وأسماء الله الحسني ومواضيع أخرى، ولكني أظن هذا كافيا هنا للتدليل على التأثير الإسلامي الكبير على رامون لول.

المصادر والمراجع

I ــ بالعربية :

أحمد الغزالي، **سوانح**، نشرها هريتر، استنبول، 1942.

أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، 1963.

الحلاج، **الديوان**، نشرة ل. ماسينيون، باريس، 1955.

الحلاج، **كتاب الطواسين**، نشرة ل. ماسينيون، باريس، 1913.

عبد الرحمن بدوي، **شاهدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، القاهرة، 1946.

عمر ابن الفارض، **الثانية الكبرى**، القاهرة.

عمر ابن الفارض، **قصائد**، القاهرة.

محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة، 1954.

محمد مصطفى حلمي، **ابن االفارض والحب الإلهي**، القاهرة، 1945.

II ــ باللغات الأجنبية :

Raymundus Lullus, **Opera omnia** (Mallorca).

M. Asin Palacios, **Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz = Huellas del Islam** (Madrid, 1941) 235-304.

M. Molé, **Les mystiques musulmans** (Paris 1965).

S.H. Nasr, **Sufi Essays** (London 1972).

R.A. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism** (Cambridge 1921, repr. 1967).

P. Nwyia, **Exegèse coranique et langage mystique** (Beirut, 1970).
P. Nwyia, **Ibn Abbad de Ronda** (Beirut, 1961).
P. Nwyia, **Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrérie shadilite** (Beirut, 1971).
H.H. Schaeder , **Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen und ihr dichterische Gestaltung** = ZDMG 79 (1925).
A. Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam** (Chapell Hill 1975); **Mystische. Dimensionen des Islam** (Aalen, 1979).
M. Smith, **Rabia the Mystic and her Fellow-Saints in Islam** (Cambridge 1928).

تأثير الإسلام في التفكير الديني المسيحي خلال العصور الوسطى

محمد الصمدي
كلية الآداب ــ مراكش

أصبحت أروبا مركز الثقافة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي، وذلك بعد اطلاع الغربيين على الدراسة الدينية الإسلامية، من خلال اتصالهم ونقلهم لأفكار وآراء مفكرين مسلمين أندلسيين في إسبانيا المسلمة وعاصمتها آنذاك، قرطبة.

وتحدثنا المصادر عن الصلات الفكرية الوثيقة بين أروبا المسيحية والأندلس الإسلامية عن طريق المهاجرين والتجار والطلبة والأسرى والسفراء والمدجنين والموريسكيين والمرتدين، ووقوع بعض المدن الإسلامية تحت الحكم المسيحي تارة وعودتها للحكم الإسلامي تارة أخرى، كما كانت أروبا المسيحية مقبلة على الثقافة الإسلامية إقبالا كبيرا. وإذن فلا مفر من القول بأن الثقافة الإسلامية قامت بدور المرشد الأمين، وأمدت متعلمي القرون الوسطى بمادة كثيرة لدراستهم[1].

إن أثر الإسلام في حياة أروبا الدينية لا يقل أبدا عن أثره في حياتها الفلسفية والعلمية والتقنية. يتضح ذلك من خلال إلقاء الضوء الكافي على الجانب التاريخي من اتصال الدينين المسيحي والإسلامي ببيان هذا الاتصال وأثره. وطرائق نقل المعارف الدينية الإسلامية وأثرها في الحياة المسيحية وفي العقلية المسيحية بشكل عام.

---

(1) ألفريد جيوم، **تراث الإسلام**، ج 1، ص. 234؛ وراجع كذلك، زيغريد هونكه، **شمس الله تسطع على الغرب**، ترجمه عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت 1981، ص. 25.

وقد بدأ ذلك الاتصال عن طريق الدراسة في الجامعات الإسلامية وتأثر المسيحيين بمناهج التعليم الإسلامي[2] ونمو حركة النقل والترجمة على يد علماء مسيحيين «فالبابا سلفستر الثاني (999 م) قد تعلم على العرب في بلادهم، وكذا قسطنطين الإفريقي الملقب بمعلم الشرق والغرب في القرن الحادي عشر الميلادي كان ذا نشاط عجيب في ترجمة العلوم عن العربية بل نرى للترجمة دوائر منظمة يؤيدها ملوك مشهورون في نواحي مختلفة من أوربا، ففي صقلية ونابلي وطليطلة وقشتالة وفرنسا تقام تلك المعاهد، وترى ملوك أقوياء يبذلون جاههم ومالهم لحماية تلك الحركة وزيادة نشاطها على نحو ما كان معروفا في قصور ملوك الشرق المسلمين»[3].

وهكذا أصبحت الثقافة الإسلامية منتشرة في جميع أنحاء أروبا في القرن الثالث عشر الميلادي بفعل ثلاث عوامل رئيسية :

1 ــ معرفة الأوربيين للغة العربية، لغة المعارف الإسلامية والدين الإسلامي.

2 ــ الاتصال الفلسفي بين أروبا والأمم الإسلامية، لما كانت هناك من صلة قوية بين الفلسفة والحياة الدينية في تلك الحقبة.

3 ــ معرفة الأوربيين للعلوم الدينية الإسلامية.

وهكذا سينصب الاهتمام في هذا البحث على إسبانيا الإسلامية، باعتبارها مرآة صافية يتجلى فيها شتات المذاهب الإسلامية، كما كانت أداة هامة في نقل تأثير العرب إلى الغرب[4].

فاللغة العربية ساعد انتشارها على ربط الاتصال بين المسيحية والإسلام، حيث نرى الإسبانيين جيران المسلمين في الغرب يتخذون كتابا من العرب يكتبون عنهم بالعربية إلى المسلمين في الأندلس والمغرب[5] ؛ كما أن الاتصال الحربي بين الطرفين دفع إلى تعلم اللغة العربية، إما لِاقتباس المعارف الإسلامية أو لمحاربة الإسلام

---

(2) من حيث طبيعة الدراسة والعلاقة بين الأستاذ والتلميذ، ورسوم الدراسة والهبات المالية، وإقرار النظام، ومنح الدرجات... انظر: تراث الإسلام لألفريد جيوم، ج 1، ص. 235.

(3) أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ص. 36. فقد كان ألفونسو الحكيم يصحح بنفسه ما يترجم إلى اللغة اللاتينية.

(4) ألفريد جيوم، المصدر السابق، 88/1 و101 و102 و271.

(5) ابن خلكان، وفيات، 429/2.

والتبشير بالمسيحية. ونذكر على سبيل المثال ريموند لول (Raymund Lull) الإسباني الذي كان يحسن اللغة العربية فيؤسس سنة 1276 م كلية للرهبان في «ميرامار» لدراسة اللغة العربية[6]؛ كما أسست أول مدرسة عرفتها أروبا في طليطلة على يد المبشرين، وفيها كانت تعلم العربية[7] كما كانت تعلم العبرية وغيرها من مواد تعين على إخراج مبشرين ضد الإسلام[8].

أما فيما يتعلق بالجانب الفلسفي، فنستطيع القول بأن فلسفة العصور الوسطى كانت إسلامية القيادة: فلم يلبث الغربيون بعدما ذكرنا من اتصالهم بالإسلام أن عرفوا ودرسوا فلاسفة الإسلام جميعا شرقيين وغربيين، كالكندي والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد. وهكذا ظهر التأثر بهؤلاء الفلاسفة المسلمين في تفكير المفكرين الغربيين في أقصى أنحاء أروبا. فكان «يوحنادنس سكوث» الاسكتلاندي (ق13-14) يستوحي تأثير الارسطاليسية الإسلامية وبخاصة من ابن سينا، و«إسكندر الهاليسي» الذي درس وعلم في باريس يعتمد على الشروح العربية لابن سينا وابن رشد. وألبرت الكبير سيتأثر بابن سينا حتى ليقول عنه رينان: «إنه مدين بكل شيء لابن سينا» كما أن القديس توما الأكويني في إيطاليا مدين كذلك لابن رشد وهو في الوقت نفسه ممن تأثر بالغزالي[9].

لقد ترك طابع الغزالي العقلي والديني، أثراً على الباحثين النصارى، واستعمل المسيحيون في كثير من رسائلهم العلمية براهين الغزالي على مسائل لاهوتية؛ كما أن الحركة الصوفية في أروبا تأثرت بعناصر إسلامية[10].

إن انتشار اللغة العربية في أروبا، وأخذ الفلسفة والعلم عن مصادر إسلامية ساعدا على معرفة الأوروبيين للعلوم الدينية. ففي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، ترجم القرآن إلى اللاتينية، رغبة في نقده ومناقشته وبالضبط سنة 1143. وهي الترجمة التي طبعت بعد ذلك بأربعة قرون في مدينة بازل سنة 1543 م[11].

(6) إرنست باركر، تراث الإسلام ج 1، ص. 124-125.
(7) ألفريد جيوم، تراث الإسلام، 300/1-301.
(8) ألفريد جيوم، المصدر السابق.
(9) جوستاف لبون، حضارة العرب، ص. 618؛ وتراث الإسلام، 303/1.
(10) أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ص. 44.
(11) جيوم، المصدر السابق، ج 1، ص. 300.

ومن بين اللاهوتيين المسيحيين في الغرب : «ريموند لول» الإسباني السابق الذكر. فقد أجمع الباحثون الغربيون على صلته بالمصادر الإسلامية وأثرها فيما ترك من مؤلفاته. ولا يخامرهم شك في اقتباسه قسما عظيما من لاهوته عن العرب، كما تنم عن ذلك رسالته عن أسماء الله المائة[12]. كما يتحدث في كتابه «Blanquerna» عن «الرباطات» ونظام الدراويش وما يتضمنه من إثارة حالات الجذب والعبادة بإنشاد كلمات معينة على نمط معروف. والحق أن ما كان بين «لول» وما شاع في العالم الإسلامي من أوجه الشبه، في شؤون اللغة والعادات وطريقة المعيشة، إنما مرده إلى ملاحظته للحياة الدينية عند معاصريه من المسلمين وشغفه بها أكثر ممن يمكن رده إلى نفوذ النساك في العصور المسيحية الأولى[13].

أما رايمون مارتان (Raymund Martin)، فقد تأثر هو أيضا بكتابات المسلمين. ففي كتابه **«الدفاع عن الإيمان»** يتأثر إلى حد كبير بكتاب **«تهافت الفلاسفة»** للغزالي. واستفاد المسيحيون في كثير من أبحاثهم العلمية منذ ذلك الحين من آراء الغزالي فيما يتعلق بإثبات الخلق من العدم، والأدلة التي اعتمد عليها في البرهنة على أن علم الله شامل للجزئيات، وعقيدة البعث بعد الممات[14].

ومع ما رأيناه من اطلاع الغرب المسيحي على الدراسة الدينية الإسلامية في الغرب الإسلامي، لابد من أن نشير في هذا الصدد إلى حركة التجديد الديني أو الدراسة النقدية للأفكار الدينية (على حد تعبير أثين بلاسيوس) التي تزعمها ابن حزم الظاهري في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، والتي أثرت بشكل كبير ـ كما سيتضح ـ في الفكر المسيحي.

وإذا كنا نتوفر اليوم على دراسات نقدية بالغة الأهمية وأكثريتها مما كتبه يهود ومسيحيون تكشف عما في العهدين القديم والجديد من وثنية وتناقض وتحريف. فمن الواجب أن لا ننسى فضل الرائد الأول السابق لاقتحام هذا الميدان الخطير[15]. فقد كان ابن حزم كثير المناظرة لليهود والنصارى حسبما تكررت إشارته إلى ذلك في كتابه

---

(12) جيوم، المصدر السابق،ج 1، ص. 300.

(13) ألفريد جيوم، المصدر السابق، ج 1، ص.300ـ301.

(14) ألفريد جيوم، المصدر السابق، ج 1، ص. 301.

(15) محمد ابراهيم الكتاني، «هل أثر ابن حزم في الفكر المسيحي ؟»، **مجلة البينة**، العدد الثاني، يونيو 1962، ص. 69.

«الفصل»، كما كان يعرف اللغة اللاتينية[16]، وقال عنه معاصره شيخ الأندلس ابن حيان أثناء ترجمته له : «ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود ـ لعنهم الله ـ ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات في ذلك معروفة»[17]. كما يحدثنا ابن بسام في موضع آخر ان ابن النغريلي اليهودي «ألف كتابا في الرد على الفقيه أبي محمد ابن حزم»[18] وكان خصوم ابن حزم ينتقدون عليه ـ فيما ينتقدون ـ اشتغاله بدراسة التوراة والإنجيل ومناظرة أصحابهما[19]. لقد وضع ابن حزم علم تاريخ الأديان المقارن في الغرب الإسلامي، واستخدمه في التدليل على صحة الديانة الإسلامية، وبذلك أصبح له المقام الممتاز بين الدراسات الدينية العليا في مختلف جامعات الغرب المسيحي. وقد تكلم المستشرق الإسباني ميكَيل أثين بلاسيوس (Miguel Asin Palacios) عن هذا المشروع الحزمي الكبير وعن هذا التجديد الثقافي في كتابه المشهور عن ابن حزم[20]، ملاحظا النشأة المتأخرة لتاريخ الديانات في أروبا المسيحية، وعن الأسباب التي ترتبت عنها أسبقية البلاد الإسلامية في هذا الموضوع، وانعدام هذه الأسباب في أروبا المسيحية في القرون الوسطى.

إن الحركة النقدية التجديدية التي تزعمها ابن حزم، سواء على مستوى الفكر الإسلامي، أو الفكر المسيحي، قد أثرت بشكل كبير في حركة الإصلاح المسيحي وفي نقاد القرن الثامن عشر أمثال فولتير، وبولنج بروك وغيرهما[21]. كما ناقش ابن حزم عقيدة بولس، وإليها يعزو التحريف في آراء عيسى الحقيقية. هذه الفكرة كانت أول محرك للمدرسة البروتستانتية النقدية الحرة[22]. إذ يتميز أصحابها بالتفريق بين الديانة المسيحية الأصلية وإنجيل «بولس» الذي يتهمه ـ كما يتهمونه ـ بأنه أول مشوه لإنجيل عيسى[23].

(16) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق د. إحسان عباس، 1959، ص. 15 ـ 52، 54.

(17) ابن بسام، الذخيرة، 143/1.

(18) ابن بسام، المصدر السابق، 269/2.

(19) المصدر السابق، 137/1.

(20) M.A. Palacios, Aben Hazam de Cordoba, y su critica de las ideas religiosas, Madrid 1927-1928.

(21) محمد ابراهيم الكتاني، المصدر السابق، ص. 73.

(22) تزعمها ثلاثة من النقاد الألمانيين من القرن 19. وكانوا من البروتستانتيين الأحرار. آنظر: ابراهيم الكتاني، المصدر السابق، ص. 75.

(23) ابن حزم، الفصل 1، ص. 221.

إن العلاقة وطيدة، والصلة وثيقة بين مدرسة الغرب الإسلامي التي تزعم مشروعها الثقافي التجديدي «ابن حزم» والحياة الثقافية والفلسفية والدينية للغرب المسيحي. فواضح أن الثقافة الإسلامية كانت منتشرة بالأندلس التي كان بها عدد كبير من اليهود والنصارى وكان ابن حزم على صلة وثيقة بكثير منهم. وكان كثير الجدل لهم والمناظرة معهم. فمن الطبيعي أن تثير حملاته العنيفة على التّوراة والإنجيل ضجة فكرية في الأوساط اليهودية والمسيحية لا تقل عن الضجة التي أثارها في الأوساط الإسلامية ضد المالكية والأشاعرة والتقليد المذهبي بوجه عام(24).

ومما يؤكد تأثير ابن حزم في الفكر المسيحي الغربي خلال العصور الوسطى التشابه الكبير الذي لاحظه المستشرق الإسباني إيميليو غارسيا جوميز (Emilio Garcia Gomez) في المقدمة الحافلة التي صدر بها ترجمته الإسبانية لكتاب ابن حزم العالمي «**طوق الحمامة**» عن التشابه الموجود بين «**طوق الحمامة**» وكتاب «**الحب الطيّب**» (El libro del buen Amor) لخوان رويث (Juan Ruiz) نائب الأسقف في ناحية هيثا، بوادي الحجارة. وهو قشتالي من أهل القرن 14 م. وقارن بين أربعة نصوص من الكتابين لا تدع مجالا للشك في معرفة خوان رويث بـ«**طوق الحمامة**»(25). كما لاحظ أن هناك تشابها بين «**الطوق**» وبعض فقرات «**ضون كيخوت**» Don Quijote لسيرفانتس (Cervantes) (القرن 16 م) وكذا بين «**الطوق**» وبعض مسرحيات الكاتب الشهير لوبي دي فيكا (Lope de Vega) (القرن 17).

وجملة القول إن كثيرا من النظريات التي رددها المفكرون المسلمون تبعهم فيها المسيحيون. من ذلك النظرية التي تحتج لضرورة الوحي، ونظرية التوفيق بين العقل والإيمان : فكلتاهما مما ردده ابن حزم وابن رشد، وموسى بن ميمون ؛ وعن هؤلاء أخذها توماس الأكويني والراهب الإسباني دومنيكوس (القرن 13)، وروجير بيكون. وغيرهم كثير. إن علاقة التأثير والتأثر بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال العصور الوسطى، ستنعكس على حركة الإصلاح المسيحي التي تزعمها النقاد البروتستانتيون. فبالرجوع إلى المصادر النقدية التي تحدثت عن الحركات

(24) ابراهيم الكتاني، المصدر السابق، ص. 77.

(25) El Collar dela pol Ma., «Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hzm de o Cordoba», Traducido del arabe por Emilio Garcia Gomez, Madrid 1952, pp. 51-56.

التحريرية التشريعية التي قاومت التقليد، نلمس تقاربا واضحا فيما بينها، وخاصة في فكرة الرجوع إلى المصادر الأولى وعدم التقليد. إن فكرة التعويل على الإنجيل ونبذ ما عداه قال بها القالديون في القرن 12 م وهم فرقة ظهرت في جنوبي فرنسا في بيئة لها صلة عملية وعقلية بالإسلام مع مجاورتها القريبة لإسبانيا الإسلامية(26). ولا يستبعد أن تكون هذه الفكرة على صلة بالحركة الظاهرية بالأندلس وتمثيل ابن حزم لها هناك، وعمله على أخذ العقائد من الكتاب وصحيح الحديث فقط(27).

وفي العصر الموحدي سادت حركة تشريعية تجديدية قاومت التقليد واعتمدت على السلطة التنفيذية للحكومة الإسلامية اعتماداً لا نكاد نجد له نظيرا في تاريخ التشريع الإسلامي، وهي الحركة التي قام بها المنصور أبو يوسف يعقوب الموحدي الذي حكم المغرب والأندلس في النصف الثاني من القرن 12م، حيث أمر برفض فروع الفقه وألزم الفقهاء بعدم تقليد أحد الأئمة المجتهدين المتقدمين واقتصارهم في الفتوى والأحكام على القرآن والسنة وما يؤديهم إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والسنة والإجماع والقياس(28). وإننا لنلمس التشابه الذي يلفت النظر ويثير الانتباه بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي في هذه الفترة حتى في المظاهر العملية لنصرة هذه الفكرة. فأبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي يأمر بإحراق كتب المذهب، فينفذ ذلك وتحرق منها جملة في سائر البلاد. وقد التهمت هذه النار في الغرب المسيحي كثيرا من الآراء، والمفكرين كذلك، سواء على يد الرجال المقاومين للإصلاح أو على يد الداعين إليه(29).

فالتأثر بهذه الفكرة الرائجة ليس من البعدفي شيء، وهي فكرة واضحة الصلة والارتباط بالفكرة الإصلاحية، حين ترى الأخذ بالإنجيل والوقوف عنده فقط واطراح ما وراء ذلك من آراء(30).

ومعلوم أن القرآن الكريم يناقض فكرة بيع التوبة وصكوك الغفران في كثير من آياته، منها : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى، وإن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إلى حِمْلِها لا يُحْمَلْ منه

(26) أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ص. 67.
(27) أمين الخولي، المصدر السابق، ص. 67.
(28) المراكشي، المعجب، ص. 184، 185.
(29) أمين الخولي، المصدر السابق، ص. 70.
(30) المصدر السابق، ص. 70.

شيء﴾[31] و﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[32] إلى غير ذلك من الآيات الصريحة التي كانت مترجمة إلى اللاتينية واليونانية قبل الإصلاح بقرون، والتي اتصل بها مثقفو العصور الوسطى.

لقد أعلن الإسلام منذ البداية عن القواسم المشتركة بينه وبين المسيحية باعتبارها دين التوحيد، وعن العلاقات الإنسانية بين المسلمين والمسيحيين ـ رغم الصراع العسكري ـ في العصور الوسطى[33]. فقد دعا القرآن دعوة صريحة إلى علاقة عملية معها، علاقة تبدأ بالإقرار بأن المسيحية رسالة سماوية ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيّدناه بروح القدس﴾[34] كما يدعو إلى عدم إكراه المسيحيين بالدخول إلى الإسلام، والاكتفاء بإبلاغهم بما جاء به الوحي ﴿... وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم، فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾[35] بينما يصر القرآن على وصف المسيحيين بأنهم أقرب الناس ﴿مودة للذين آمنوا﴾ وذلك لأنهم ﴿لا يستكبرون﴾[36] ينطلق من مبدإ التوحيد ليطلب ممارسة العدالة الكاملة تجاههم : ﴿وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾[37].

انطلاقا من هذه المسلمات «المقدسة» نسج الإسلام علاقته بالمسيحية على أساس التسامح والحوار. والدعوة اليوم إلى حوار الحضارات مازالت في بدايتها. فهل يمكن أن يكون تقارب الأديان سيساهم في السلام العالمي، ونزع السلاح، واحترام حقوق الإنسان ؟

---

(31) سورة فاطر (الآية 18).

(32) سورة المدّثر (الآية 38).

(33) توماس ارنولد، **تراث الإسلام**، ترجمة جرجس فتح الله، ص. 76ـ80 ؛ وسعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية**، ص. 25.

(34) سورة البقرة (الآية 87). وفي **قصة الحضارة**، لويل ديورانت، نص طويل يعترف فيه بتسامح الإسلام اتجاه المسيحية. ويورد على ذلك شواهد تاريخية. انظر : المجلد 13ـ14، ص. 130ـ133 ؛ وراجع أيضا : بارتولد، **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ترجمة حمزة طاهر، ص. 53ـ54، ط. القاهرة.

(35) سورة آل عمران (الآية 20).

(36) سورة المائدة (الآية 82).

(37) سورة الشورى (الآيتان 14ـ15).

المؤثرات الحضارية العربية الأندلسية والمغربية في الغرب الأوروبي وكيفية انتقالها خلال العصور الوسطى

علي أحمد

جامعة دمشق ـ سوريا

أصبح من المعروف أن الحضارة العربية الإسلامية قد انتقلت إلى أوروبا خلال الفترة المتأخرة من العصور الوسطى، وأدت دوراً إيجابياً في انتقال أوروبا لعصر النهضة، وذلك عبر قنوات ثلاث هي المشرق وصقلية والأندلس.

وإن نظرة فاحصة للمنقول من عناصر الحضارة العربية الإسلامية والطريق الذي عبره، تدلنا على أن الأندلس كانت الجسر الأهم في عملية انتقال الحضارة العربية. ذلك لأن الاِحتكاك الأوروبي بالعرب استمر مع المشرق وصقلية فترة ثلاثة قرون، بينما استمر ثمانية قرون مع الأندلس في ظل السيادة العربية عليها(1) ؛ وبقي الوجود الغربي الإسلامي بعد ذلك متمثّلًا في مجموعة بشريّة في ظل السيادة الإسبانية، وأطلق على أفراد هذه المجموعة اسم «المدجّنين»، وهم الذين سمح لهم بالاِحتفاظ بدينهم، واسم «الموريسكيين»، وهم الذين أُجبروا على التنصُّر(2). وقد توفرت خلال هذه الفترة جميعُ العناصر والسُّبل الملائمة للنقل ؛ فلم تتوقف أو تضعف عملية النقل بضعف العرب في الأندلس، بل ازدادت هذه العملية دواماً ونشاطاً. وقد أسهم في عملية النقل منذ البداية المستعربون الإسبان، لأنهم كانوا على

(1) استمر هذا الاحتكاك منذ الفتح العربي للأندلس أواخر القرن الأول الهجري حتى سقوط غرناطة أواخر القرن التاسع الهجري.

(2) عاش أفراد هذه المجموعة في الأندلس إلى أن أُجلُوا عنها قسراً أوائل القرن السابع عشر للميلاد.

علاقة طيبة بدول أوروبية متعددة، مثل كونت وكونتية برشلونة في فترات متفرقة، وقد ساعدهم في هذه المهمة معرفتهم للغة العربية إلى جانب اللغة الإسبانية(3).

يضاف إلى كلِّ ما تقدم من عوامل أن الأندلس كانت متقدمة في ميدان العلوم إلى حدٍّ لم يكن متوفراً لصقلِّية. وإذا توافر ما يُساويه في المشرق العربي، فإن طبيعة الغزاة هناك ومقدار الاِحتكاك قلَّلا من تأثيره. هذا، بالإضافة إلى أن المشرق العربي في أواخر العصور الوسطى كان يعاني من موجة جمود وانحطاط على الصعيد الحضاري، بينما شغلت الأندلس دوراً فعالًا تجسد في حفظ الثقافة العربيَّة، وأضافت إليه أشياء كثيرة جديدة ومبتكرة، كما في العبقريات الفكرية التي ظهرت آنذاك كابن رشد وابن طفيل وابن باجة وابن خلدون.

وبلغت الأندلس ذروة نشاطها في هذا المضمار في عصر الخلافة الأموية(4) التي ازدهر نشاطها الاِقتصادي وبلغ نفوذها السياسي ذروته، فشمل سلطانها المباشر وغير المباشر إسبانيا جميعها. وتوسعت خارجها في شمال إفريقية وعلى شواطئ البروڤانس، فازداد نشاطها التجاري والدبلوماسي. وقام جماعة من الأندلسيين يدعون بالبحريّين بالنزول في منطقة البروڤانس في الجنوب الشرقي من فرنسا الحالية والشمال الغربي من إيطاليا، وبنوا حصن فراكسينيت في موقع غارد قرينة الحالية ؛ ومنه انطلقوا إلى مرتفعات جبال الألب ومنها إلى سهول سويسرا وفرنسا والبيمونت من إيطاليا ؛ وفي جبال الألب سيطروا على ممر سان برنار الشهير، حيث فرضُوا الإتاوة على الحجاج الأوروبيين إلى روما(5).

وكانت التجارة والسفارة من الوسائل المهمة في عمليات انتقال التأثيرات الحضارية إلى الغرب الأوروبي. ففي منطقة اللورين، أي شرق فرنسا وغرب ألمانيا، قامت علاقات تجارية بينها وبين الأندلس، ولاسيما تجارة العبيد الذين كانوا ينقلون من هذه المناطق إلى جنوب الأندلس، حيث يتم تصديرهم إلى جهات أخرى. كما حدثت لقاءات بين رجال الفكر من البلدين خلال بعض السفارات كتلك التي تمت بين

(3) أحمد بدر، **تاريخ الأندلس**، طبعة دمشق، 1912، ص. 298 ؛ سعيد عاشور، **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، طبعة بيروت، دار النهضة العربية، 1976، ص. 261 وما بعدها.

(4) دام هذا العصر من سنة 316 حتى 422 هـ.

(5) أحمد بدر، **تاريخ الأندلس**، ص. 399-400 ؛ عبد اللطيف أرناؤوط، **مجلة التراث العربي**، العدد 53، تشرين أول 1993، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

إمبراطور ألمانيا أوتون الكبير والخليفة الأندلسي عبد الرحمن الناصر لدين الله خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. فقد التقى ربيع بن زيد، أحد رجال الفكر المستعربين في البلاط الأندلسي، بمؤرخ العصر الوسيط المشهور لوثبراند وتشجيعه على وضع مؤلفه في تاريخ الفترة. كما أن سفير أوتون الكبير للأندلس وهو جون راهب مدينة غورز كان رجل فكر، واتصل خلال إقامته بالأندلس التي استمرت نحو ثلاث سنوات برجال فكر أندلسيين كبار. وأدت هذه العلاقات الطيبة إلى زرع بذور الثقافة العربية الإسلامية وبثّها في المنطقة، ونشرها فيما بعد في مناطق أخرى متفرقة من ألمانيا وفرنسا وانكَلترا(6).

وانتقلت المؤثرات الحضارية العربيَّة الإسلامية من الأندلس إلى أوروبا عن طريق آخر تمثل بطلاب العلم الذين وفدوا إلى الأندلس بعد أن طارت شهرتها في هذا الميدان. وقد ساعدهم وسهل عليهم تلقي العلوم العربية أنهم كانوا يأخذون عن المستعربين الأندلسيِّين، الذين كانُوا على معرفة مكينة بالعربيَّة واللاتينية لغة الكنيسة والثقافة. ومن الأمثلة الحية على ذلك الراهب جيربرت دي أورياك، الذي اعتلى فيما بعد كرسي البابوية باسم سلفستر الثاني، الذي زار منطقة قطالونيا في إسبانيا في الفترة بين 967 ـ 980 م. واستمر التردد على هذه المنطقة تقليداً معروفاً خلال عدد من القرون. كما نجد في هذه الفترة بيدرو الفونسو القطالوني، الذي انتقل فيما بعد إلى إنكَلترا حيث عاش في ظل الملك هنري الأول وألف هناك كتاب الفلك سنة 1115 م بعدما ذاع صيته كأحد ناشري العلم في أوروبا(7).

وهناك وسيلة أخرى لا بأس في ذكرها هنا لأهميتها البالغة في عملية انتقال المؤثرات الحضارية إلى أوروبا، وتتجسَّد هذه الوسيلة في الكتب العلمية ومدارس الترجمة. كان من هذه المدارس مدرسة الترجمة في مدينة طليطلة، التي أسهمت بنقل الثقافة العربية الإسلامية بكلّ ما احتوته من عناصر معارف اليونان القديمة إلى أوروبا. هذا، بالإضافة إلى ما كان قد أبدعه العرب في حقول العلم والمعارف، وما أبدعه علماء الشرق الأقصى. وقد اشتهر على صعيد نشاط هذه المدرسة غونديسا لفو أحد

(6) D.M. Dunlop, Arabic science in the West, p. 25-28 ; A.A El — Hajji, Andalusian Diplomatic Relation With Western Europe, pp. 215-227.

(7) أحمد بدر، تاريخ الأندلس، ص. 403.

كبار اللّاهوتيين في كاتدرائية طليطلة في الفترة ما بين 1120 و1170 م الذي قام بنقل كثير من المعارف الفلسفية إلى أوروبا[8].

وكانت الترجمة من العربية إلى اللّاتينية عن طريق الواسطة، بحيث تجري ترجمة شفوية إلى الإسبانية الدارجة؛ ومن ثم يترجم الكلام إلى اللاتينية ويدوّن. وبهذه الطريقة، قام خوان الإشبيلي الذي يخصص بترجمة الكتب الفلكية العربية، وأضاف ترجمة لكتاب الخوارزمي في الحساب، المؤلف في المشرق خلال عهد المأمون العباسي (812 ـ 822 م). وهو الكتاب الذي نشر بين العرب الأرقام الهندية ونظام التعداد الهندي. وبفضل هذا العمل، انتقلت معارف جمة إلى أوروبا. ويبرز في هذا الميدان اسم الفيلسوف الإنكَليزي أديلار دي باث، وكان رحّالة نشيطاً زار سورية عام 1115 م وفرنسا وصقلية في العام التالي، وأقام في الأندلس بين عامي 1126 و1129 م ترجم خلالها الجداول الفلكية للخوارزمي مع إضافات مسلمة المجريطي (1007 ـ 1108 م) عليها. وفي عام 1142 م، برز في إسبانيا رئيس ديرية كلوني أكبر ديرية في أوروبا الغربية، وهو بطرس الممجد الذي حج إلى ضريح شانت ياقب[9] ومثل بعدها في بلاط ألفونسو السابع، وعهد بترجمة القرآن الكريم إلى كل من بطرس الطليطلي وهيرمان الدالماسي والإنكليزي روبرتودي شستر. كما اشتهر اللّومبار دي جيرادو دي كريمونا، الذي توجه إلى طليطلة، وتردد على العلماء فيها، وانصب اهتمامه على معرفة مؤلفات بطليموس الفلكية وترجمتها[10].

وقد امتدت الفترة الزمنية لمرحلة الترجمة إلى أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، وتميزت باهتمامها الكبير بترجمة المؤلفات العربية، التي تسير على الخط الأرسطاطاليسي. أما المترجمون، فظلوا خليطاً من الجنسيات الأوروبية. مثال ذلك الإنكَليزي ميخائيل الأسكتلندي، وميخائيل سكوت الذي ترجم عام 1271 م كتاب البطروجي، الذي يتبع خط أرسطو الفكري. وفيه شكك المؤلف بنظرية بطليموس في الفلك، التي كانت معتمدة خلال العصور الوسطى وربما اعتمد على

---

(8) محمد السوسي، «العلوم العربية بالأندلس»، بحث منشور ضمن كتاب : **الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ**، طبعة دمشق، 1990، ص. 522، وما بعدها.

(9) معنى العبارة هو ضريح القديس يعقوب الموجود حالياً في البرتغال. وهو أبعد موقع وصله العرب في الأندلس على عهد محمد بن أبي عامر خلال القرن الرابع الهجري.

(10) C.H.Haskins, Studies in the History of medieval Science, p. 18.

أفكارِه العالم المشهور كوبرنيق الذي أجهز على النظرية. وقد طبعت هذه الترجمة في بولونا عام 1495 م. كما أن المترجم ذاته ترجم كتباً أخرى لأرسطو، مع شروح وتعليقات عليها لابن سينا(11). وقام الراهب الإسباني ماركوس بترجمة كتب جالينوس إلى اللاتينية، وترجمت تحت إشراف الأسقف خيمينيث دي رادا عدة كتب عربية إسلامية، كان في مقدمتها القرآن الكريم، إضافة إلى بعض المؤلفات الدينية الأخرى.

وتوجد مجموعة من التراجمة من غير الممكن التحدث عنهم في هذا المكان، لكثرة ما ترجموا ونقلوا من معارف عربية إلى اللغة اللاتينية. وما يهمنا أكثر أن نقف على الأثر الذي خلفته حركة الترجمة هذه في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى. ولعل خير من أفصح عن ذلك الفيلسوف رينان في كتابه الذي مضى على تأليفه أكثر من قرن حول «**ابن رشد والرشدية**» عندما قال : «إن إدخال النصوص العربية في دراسات الغرب الأوروبي يقسم تاريخ الفلسفة والعلم إلى فترتين مختلفتين بصورة كلية: في الأولى كان على النفس الإنسانية أن ترضي تطلعاتها للمعرفة بتلك البقايا الفقيرة المحفوظة في المدارس الرومانية لعصر الِانحطاط ؛ أما في الفترة الثانية، فقد استفاد الغرب من المؤلفات الأصلية لليونان والعرب»(12).

وبالجملة، فقد أدى اختلاط الغربيين بالعرب المسلمين عبر كل الوسائل والطرق التي ذكرت حتى الآن، إلى اقتباسهم شيئاً كثيراً من الحضارة العربية الإسلامية على مختلف الصعد والميادين، ولاسيما في ميدان العلوم الرياضية والفلكية والطبية والصيدلانيَّة والفلسفية والجغرافية، مما جعل أوروبا تنتقل من مرحلة نومها الطويل عبر قرون طويلة مظلمة إلى مرحلة أكثر وضوحاً وإشراقاً وتأثيراً في جميع مناحي الحياة العامة بصورة إيجابية(13). فهذا ما سيكون محور بحثنا في الصفحات التالية، من أجل أن تتضح الصورة، ويبرز الواقع على حقيقته الخالدة التي لا يمكن لأحد إنكارها أو إشاحة النظر عنها. ونبدأ بالتأثير الحضاري العربي في مضمار علم الطب والمداواة والصيدلة وصنع الدواء.

---

(11) أحمد بدر، **تاريخ الأندلس**، ص. 412.

(12) Renan, **Averroes et l'Averroisme**, Paris, 1852, pp. 158, 159.

(13) ألكسندر ستيبتشفيتش، **تاريخ الكتاب**، ترجمة محمد الأرناؤوط، طبعة عالم المعرفة، الكويت، 1993، ص. 246 ؛ عمر الاسكندري وسليم حسن، **تاريخ أوروبا الحديثة وآثار حضارتها**، مطبعة المعارف، القاهرة، 1917، ص. 5–7.

ففي ميدان الطب، يمكن أن نذكر باديء ذي بدء أن العرب المسلمين في الأندلس والمغرب استطاعوا أن يرفعوا كرامة مهنة الطب من مستوى وضيع جداً إلى مركز رفيع. فقد كان لعلمائهم القدح المعلى في نشر علم الطبابة القديم بعد أن قُبر في أوروبا قروناً طويلة، وكشفوا فيه أموراً كثيرة أحدثوها، وهذبوا مسائله، وحسنوا فصوله. فهم الذين نقحوا التعاليم القديمة، واقتفوا آثارها على أساس منطقي، وأضافوا إليها تجاربهم، وجعلوها ملائمة لأيامهم. وبلغ من رقي ثقافتهم أن الطبيب العربي المسلم كان لابد له ـ علاوة على المعرفة ـ من الإلمام بكل فروع العلوم الأخرى(14). وقد ساعدهم على هذه الأعمال الجليلة أنَّه ـ كما قال عنهم المؤرخ الفرنسي لُكْلِرْكْ ـ في ختام القرن الثامن الميلادي كان كل ما في أيدي العرب من العلوم ترجمة مؤلف في الطب وبضعة كتب في علم الكيمياء. ولكن ما كاد القرن التاسع الميلادي يوشك أن ينتهي حتى كان العرب قد امتلكوا ناصية كل علوم اليونان وثقافة الأقدمين، ونبغ فيهم عدد جم من المؤلفين. ويقول بعضهم الآخر إن المدنيَّة الأوروبية، بل في الحقيقة، إن المَدَنِيَّة الغربية كلها مَدِينةٌ للمسلمين العرب بميراث حكمة الأقدمين، وإن فتوحات العرب الحضارية من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر الميلادي لهي إحدى أعاجيب التاريخ. ومن أشد العجب حماسهم العظيم وسُرعتهم البالغة في تحصيل العلوم، وتكوين الثقافة اللَّازمة لعظمتهم حتى وصلوا فيها إلى مستوى عالٍ في مئة سنة ؛ بينما نرى أن الجرمانيين، لما فتحوا الإمبراطورية الرومانية، قضوا ألف عام قبل أن يقضوا على الوحشية، وينهضوا لإحياء العلوم(15).

فالغرب برمَّته مدينٌ للعرب المسلمين بأنهم الذين أدخلوا فكرة امتحان الأطباء المتخرجين لمزاولة مهنة الطب، وأيضاً نهضوا بالمستشفيات وأنفقوا عليها بسخاء عظيم ؛ والعرب كانوا أول من أدخل الرسومات والأشكال المنظمة في كتبهم الطبية. وكل ذلك دخل أوروبا عن طريق التلاقح الحضاري الذي نحن بصدد البحث بشأنه في هذا المقام(16).

---

(14) زكي بك علي، «الطب العربي وتأثيره في مدينة أوروبا»، بحث منشور في **المجلة الطبية العلمية**، العدد الحادي عشر، مطبعة السبيل، بيروت، 1939، ص. 424 ؛ وانظر : **تاريخ الكتاب**، ص. 246.

(15) زكي بك علي، **الطب العربي وتأثيره في مدينة أوروبا**، ص. 425–426.

(16) زكي بك علي، المرجع السابق، ص. 425.

وما أكثر الأطباء العرب الأندلسيين والمغاربة الذين أسهموا في تقدم الغرب الأوروبي في ميدان علم الطب. نذكر منهم الطبيب أحمد بن ابراهيم القيرواني المعروف بابن الجزار المتوفى سنة 295 هـ/1005 م والذي أفاد أوروبا من خلال كتابه الرائع «**زاد المسافر**» الذي يحتوي على أوصاف ممتازة لعدد كبير من الأمراض التي تهاجم الجسم البشري. وهو في مجلدين، قام بترجمتهما قسطنطين الإفريقي إلى اللاتينية، فاشتهر هذا الكتاب وصاحبه في كل أنحاء أوروبا خلال العصور الوسطى[17].

وكان الزهراوي خلف بن أحمد المتوفى بعد سنة 400 هـ/1010 م، والذي عاش في فترة من أزهى عصور العرب في الأندلس ـ وهو عصر الخلافة الأموية ـ كان من أكبر الأطباء الذين استفادت أوروبا من علمهم وإبداعهم، وقد تجسد ذلك بشكل خاص في كتابه «**التصريف لمن عجز عن التأليف**»، ولاسيما الجزء السابع والعشرون منه، الذي يحتوي على معجم أبجدي للأدوية المفردة مع إعطاء المرادفات للكثير منها، وخاصة في اللهجتين المغربية والأندلسية. وكذلك الجزء الأخير، الذي يتحدث فيه الزهراوي عن الجراحة بمستوى جعل بعض الدارسين المختصّين يعتبرونه أكبر جراح عربي في العصور الوسطى، إذ يتحدث فيه عن بعض العمليات الجراحية التي قام بها، ويقدم إيضاحات هامة عن الأدوات المستعملة فيها. وقد قام جيراردو الكريموني بترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية، وطبع الجزء الخاص منه بالعقاقير في مدينة البندقية عام 876 هـ/1471 م، وطبع الجزء الخاص بالجراحة في عام 902 هـ/ 1497 م، وفيما بعد طبع الجزء الخاص بالأمراض الباطنة في ألمانيا، وجزءا آخر في بازل بسويسرا. وترجم الكتاب أيضاً إلى بعض اللغات الأوروبية الأخرى ! إضافة إلى العبرية[18] وأصبح هذا الكتاب المعول عليه في كليات طبية معروفة في أوروبا مثل سلرنو ومنتبيليي وغيرهما[19]. وظلت مكانته تحاط بالِاهتمام الأوروبي على صعيد الطب

(17) انظر عنه **موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين**، طبعة مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ، ص. 74 ؛ ابراهيم زعرور علي أحمد، **معجم أطباء المغرب والأندلس خلال العصور الوسطى**، طبعة دمشق، 1994، ص. 57 وما بعدها ؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ط. ثانية، بيروت، 1982، ج 3، ص. 90.

(18) انظر عنه : **معجم أطباء المغرب والأندلس**، ص. 112 ؛ **موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين**، ص. 105.

(19) فيليب حتي، «لمحة تاريخية في الطب العربي»، بحث منشور في **المجلة الطبية العلمية**، الجزء الحادي عشر، طبعة بيروت، المطبعة الأدبية، 1934، ص. 623.

والمداواة أكثر من خمسة قرون متتالية، حتى أن العالم الأوروبي برون (Brown) قال عنه بأنه أشهر جراح عربي أنجبه العالم العربي الإسلامي على مر العصور[20] ؛ وهو أول من علم أوروبا والعالم تفتيت الحصاة داخل المثانة واستخراجها، وكذلك هو الذي أشار إلى استخدام مساعدات وممرضات من النساء في حالة إجراء عملية جراحية لامرأة، لأن ذلك أدعى للطمأنينة والرقة[21].

كما كان لعبد الملك بن زهر المتوفى 558 هـ/1162 م شأنه البارز على صعيد التأثير الطبي في أوروبا. فعلى الرغم من أن أعماله لم تدرس كما يجب، فقد انتشر في أوروبا انتشاراً واسعاً، وقامت على أعماله مدرسة كاملة في فرنسا هي مدرسة مونبلييه ؛ وأخذ عنه ديه شولياك سنة 770 هـ/1268 م في عمليات الفتق والعيون ؛ وأخذ عنه الطبيب الميلاني الأصل لانفراشي في وسائل ربط الأوعية الدموية[22] ؛ ونسب إليه الكثيرون شرف اكتشاف جرثومة الجرب، على الرغم من أن البحث الحديث أثبت أن أحمد الطبري ـ الذي اشتهر خلال النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ـ سبقه ابن زهر إلى اكتشاف جرثومة هذا المرض وذكرها في كتابه «**المعالجة البقراطية**»[23]. والحق أنه كان لابن زهر أبلغ التأثير وأعظم النفوذ على أوروبا الطبية والعلمية في العصور الوسطى، واستمرت إنتاجاته العلمية تدرس في جامعات أوروبا قروناً عديدة[24].

ومن غير الممكن أن نغض الطرف عن اسهامات عربية أخرى في ميدان الطب، على الرغم من أن اهتمام أصحابها لم يكن مقتصرا على الطب وحده، كما هو أمر من ذكرناهم حتى الآن. نذكر من هؤلاء ابن رشد وابن ميمون طبيب صلاح الدين الأيوبي ودفين طبرية، وابن طفيل. فقد أتحف هؤلاء العالم بقسط غير زهيد من العلم الطبي، فذكر ابن رشد في كتابه «**الكليات في الطب**» أن المصاب بالجذري مرة لا يصاب بها ثانية. وقال مواطنه ومعاصره ابن ميمون صاحب كتاب «**الفصول**

(20) محسن الخير، «إسهام أبو القاسم الزهراوي في الفكر الإنساني»، بحث منشور في كتاب : **الثقافة العربية الإسبانية**، دمشق، 1990، ص. 449 وما بعدها.
(21) سعيد عاشور، المرجع السابق، ص. 301.
(22) **موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين**، ص. 104.
(23) فيليب حتي، المرجع السابق، ص. 623.
(24) زكي بك علي، المرجع السابق، ص. 425 ؛ **معجم أطباء المغرب والأندلس**، ص. 95 وما بعدها.

في الطب» بأن البواسير هي نتيجة لقبض المعدة والإمساك، ونصح بأكل الخضار والفواكه، كما قام بتحسين عملية الختان وتطويرها. وقام الوزير الكاتب لسان الدين ابن الخطيب المتوفى سنة 774 هـ/1372 م بوضع رسالة في الطاعون الذي كان يجتاح أوروبا في عصره، أثبت فيها أن انتشار هذا المرض المخيف، الذي سماه الأوروبيون «الموت الأسود»، إنما هو بواسطة العدوى، وذلك في عصر لم تكن فيه العدوى ولا الجراثيم معروفة لدى أحد من الناس[25].

وطالما أن هذه الإكتشافات مبتكرة في حد ذاتها، فلابد أن أوروبا برمتها كانت قد استفادت منها، مثلها في ذلك مثل كل المبتكرات العربية التي انتقلت إلى أوروبا عبر طرق مختلفة ومتشعبة.

ويجب ألاَّ ننسى أن الأندلس والمغرب، إضافة إلى ما قدَّمَتَاه للأوروبيين من معارف طبية بواسطة علمائها سابقي الذكر، فإنهما شكلتا معبراً نشطاً لنقل مؤلفات الأطباء العرب المشارقة ومبتكراتهم الرائعة في هذا المضمار إلى أوروبا، حيث ترجمت وأصبحت ملكاً لأبناء الغرب الأوروبي، وبذلك تمت حلقات سلسلة الِإتصال بين الطب اليوناني القديم والطب العربي المتوسط والطب الأوروبي الحديث[26].

ولم يكن المغاربة والأندلسيون مقصرين على الجانب الآخر، الذي لابد منه لكل طبيب ممارس، فهو علم الأدوية أو الصيدلة ؛ لكنهم لم يصلوا من حيث تأثيرهم في الغرب الأوروبي إلى ما وصلوا إليه في ميدان الطب العام والخاص. ولعل الطبيب الصيدلي أبا جعفر الغافقي، المتوفى سنة 1165 م، هو الذي وسّع الخطى في اتجاه تقدم علم خصائص النبات الطبية من خلال كتابه **«الأدوية المفردة»**. فهو الكتاب الذي بنى عليه مواطنه ابن البيطار المتوفى بدمشق سنة 646 هـ/1449 م[27] شهرته الواسعة. فابن البيطار هذا على ما أثبت البحث النقدي الحديث مدين لسلفه الغافقي بالشيء الكثير. ولقد حوى كتاب الغافقي أسماء أهم النباتات في إسبانيا وإفريقية الشمالية باللغات العربية واللاتينية، مع وصف علمي لكل منها. ثم جاء ابن

(25) فيليب حتي، **المرجع السابق**، ص. 623 ؛ وانظر : ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج 1، ص. 66 وما بعدها.

(26) فيليب حتي، **المرجع السابق**، ص. 624.

(27) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 2، ص. 133 ؛ آنجل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، ط أولى، القاهرة، ص. 479.

البيطار وأضاف إليها في مؤلفه «**الجامع في الأدوية المفردة**» حصة من نباتات مصر والشام وآسيا الصغرى التي ساح فيها(28).

ومع امتياز ابن البيطار وشهرته العريضة كرائد من رواد علماء الصيدلة والأدوية في العصور الوسطى، فإنه لم يؤثر في أوروبا القرون الوسطى التأثير الواجب، وربما يكون ذلك لبعده المكاني، حيث كان يقيم في المشرق(29) ولتأخره الزماني عن حركة النقل، ولتأخر ترجمته إلى اللاتينية، ولكن كتابه «**المغني في الأدوية المفردة**»، وهو في عشرين فصلًا، ترجم بعد ذلك إلى الفرنسية والألمانية، ودُرّس في الجامعات الأوروبية(30). ومن المفيد هنا القول إن الأندلسيين والمغاربة تفوقوا في مجال علم الأدوية على معاصريهم، سواء أكان ذلك في الشرق أم في الغرب. ودليل ذلك ما نقل عن البيروني في سياق عتاب شديد لعلماء زمانه (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) ما معناه، لو كان ديقوريدس الإغريقي في نواحينا لصرف جهده إلى تعرف ما في جبالنا وبوادينا، ولكانت حشائشها كلها أدوية. ولكن ناحية المغرب والأندلس فازت به وبأمثاله، وأفادتنا بمشكور مساعيهم، علماً وعملًا. وأما ناحية المشرق، فليس فيها من يهتزُّ لعلم غير الهند(31).

وعلى أساس هذا الواقع الإيجابي الذي تجد في الأندلس خلال هذه الفترة من الزمن، فليس غريباً القول أن تكون أوروبا قد تأثرت بصورة فعالة بما أنتجه العقل العربي على صعيد علم الصيدلة والدواء، من مثل فن تركيب الدواء، بما أدخلوه من المستحضرات اللطيفة والحلوة المذاق، إلى غير ذلك من المسائل المتصلة بهذا العلم العظيم.

أما في ميدان علم الفلك، فقد كان الأمر مدعاة للفخر والإعتزاز بما قدمه العرب المسلمون للأوروبيين من معارف وفوائد فلكية، عَمَّ نفعها على كثير من وجوه حياتهم العامة، وقد بدأت طلائع هذه الفوائد تعبر إلى أوروبا منذ القرن الحادي عشر

---

(28) فيليب حتي، المرجع السابق، ص. 624.

(29) انظر عنه تفاصيل واسعة : علي أحمد، **الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام من 500 إلى 900 هـ**، طبعة دمشق، دار طلاس، 1989، ص. 138 وما بعدها.

(30) **موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين**، ص. 66.

(31) فاضل السباعي، «الرحلة النباتية للصيدلاني الإشبيلي ابن الرومية»، منشور في كتاب **الثقافة العربية الإسبانية**، طبعة دمشق، 1990، ص. 541.

الميلادي، وذلك أن طلّاب العلم في غرب أوروبا عرفوا بعض المصطلحات العربية، مثل الاسطرلاب وأسماء النجوم ومجاميعها، وصارت هذه المعارف تشتد وتزدهر خلال القرن الثاني عشر الميلادي(32).

ومن أهم الفلكيين العرب الذين أفادوا الغرب الأوروبي بعلمهم وإبداعهم أبو القاسم مسلمة المجريطي المتوفى سنة 299 هـ/1009 م، والذي قام بتصحيح وضبط زيج الخوارزمي، وحول أساسه من عصر يزدجرد إلى العصر الهجري، وانتقل ما أنتجه المجريطي إلى أوروبا عن طريق الأندلس بعد أن ترجمه إلى اللاتينية أديلارد الباثي في سنة 520 هـ/1176 م، ثم ضاع الأصل العربي ولم يبق إلا الترجمة اللاتينية. وكان المجريطي هذا يعرف بالحاسب، لعلمه في الرياضيات(33).

جاء بعده في هذا الشأن مواطنه أبو إسحــٰق إبراهيم بن يحيى القرطبي المعروف بالزرقالي من علماء القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، والذي اشتهر بأزياجه التي عرفها الأوروبيون باسم «الجداول الزرقالية» أو «جداول طليطلة». وقد وضعت هذه الجداول على أساس دراسات وملاحظات عملية، اعتمدت على جداول سابقة كجداول بطليموس والخوارزمي. وقام بترجمة هذه الجداول في القرن الثاني عشر الميلادي، جيراردو الكريموني إلى اللغة اللاتينية، ولم يبق منها سوى هذه الترجمة التي اطلع عليها كوبرنيكوس. ويُعَدُّ ابن الزرقالة من أوائل الذين أثبتوا حركة أوج الشمس بالنسْبة إلى النجوم، وقد بلغت هذه الحركة في قياساته 12,4 دقيقة، بينما هي في الواقع 11,8 دقيقة. كذلك كان من أوائل من أيقنوا أن مسارات الكواكب إهليلجية لا دائرية، وعادوا إلى المسارات الأولى(34)؛ كذلك نرى في القرن الثاني عشر مؤلفات ريمون المرسيلي، وقد أخذت من جداول الزرقالي الذي قدر طول البحر المتوسط بنحو 42 درجة، بينما جعلها بطليموس 62 درجة. وكان الزرقالي، إضافة إلى ذلك، أعظم راصد للنجوم في عصره، ووضع اسطرلاباً متقناً سماه «الصفيحة»(35). والحق أن أقلّ ما يقال بشأن علم الزرقالي أنه جاء مبنياً على العلوم الرياضية والطبيعية لا على الجدل وعلم الكلام(36).

(32) Eyre, European Civilisation, vol. 3, p. 295 ; Haskins, The Renaissance, p. 282.

(33) موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، ص. 160 ؛ وانظر أيضاً جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، طبعة طرابلس، مكتبة السائح، 1958، ص. 522.

(34) موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، ص. 101.

(35) جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، ص. 523.

(36) محمد السويسي، المرجع السابق، ص. 519.

جاء بعد ذلك العالم جابر بن أفلح صاحب «**كتاب الهيئة**» المتوفى سنة 1150 م الذي ترجمه أيضاً جيراردو الكريموني إلى اللاتينية. وقد انتقد بطليموس، وضمن كتابه هذا فصلاً هاماً عن المثلثات المسطحة والمثلثات الكروية[37].

وتلاه بعد ذلك في هذا الشأن نور الدين البطروجي المتوفى 1204 م، وهو تلميذ ابن طفيل. وقد ترجم مؤلفه «**كتاب الهيئة**» إلى اللغة اللاتينية ميشيل سكوت في سنة 1217 م، وكذلك ترجم الكتاب إلى العبرية في سنة 1259 م وفيه وصف الأجرام السماوية وبعض الأنظمة الفلكية. وهو يمثل ذروة الحركة المعاكسة لبطليموس[38].

وما يبرهن على أن البوصلة اختراع عربي انتقل إلى أوروبا عن طريق الأندلس، ما كان يستعمل من ذي قبل من الألفاظ لوصف اتجاه الإبرة الممغنطة، مثل قولهم «الشارون» للدلالة على الشمال و«الأفرون» للدلالة على الجنوب، وهي ألفاظ اشتقت من العربية[39].

ولابد أن أسماء النجوم العربية، التي انتقلت إلى أوروبا العصور الوسطى، كانت عن طريق الأندلس، مثل العقرب والجدي والطير والذئب والفرقد. وكذلك بعض الأسماء الفنية مثل السموت (Azimuth) والنظير (Nadir)، إلى غير ذلك[40].

ومن الخير أن نقول إن أوروبا مدينة للعرب ولدورهم المبدع في علم الفلك. فقد استطاعوا أن يحتفظوا بشعلة العلم حية متوقدة لقرون عديدة، ولا يمكن أن ننكر أنهم تعاملوا مع الفلك بشكل كلي. وهكذا سلموه إلى الأوروبيين، وحتى نكون منصفين، يجب أن نذكر أن العرب اعتمدوا على الثقافة اليونانية وطوروها بإبداعهم وابتكارهم وباعتمادهم على بعض الثقافات الأخرى كالهندية والفارسية. ومثالاً على هذا الواقع أنهم قاموا بترجمة ثلاثة كتب مهمة هي «**المجسطي**»، و«**الفرائض**»، و«**التدرجات**».

---

(37) جورج حداد، **المدخل إلى تاريخ الحضارة**، ص. 523 ؛ ومحمد السويسي، **المرجع السابق**، ص. 521.

(38) جورج حداد، **المدخل إلى تاريخ الحضارة**، ص. 523.

(39) أشباخ (يوسف)، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة محمد عبد الله عنان، طبعة القاهرة، 1941، ص. 260.

(40) جورج حداد، **المدخل إلى تاريخ الحضارة**، ص. 523.

أما في حقل الرياضيات، فإن الأندلس والمغرب لم تبرزا فيه كما حدث في الحقول سابقة الذكر، وربما اقتصر دورهما على نقل المعلومات العربية المتطورة التي ظهرت في الجناح الشرقي من ديار العرب والإسلام، وإن كان الأمر لا يخلو من بعض استثناءات تميز بها الجناح الغربي من ديار العرب والإسلام. وبالطبع، فإن هذه المعلومات نقلت عن طريق الترجمة التي نشطت بصورة عجيبة في الغرب الأوروبي.

من الإستثناءات الضئيلة على هذا الصعيد، ظهر مسلمة المجريطي إمام الرياضيين بالأندلس، وبعض تلامذته من النجباء، مثل ابن السمح المتوفى سنة 1024 م وابن الصفار والكرماني وامية بن أبي الصلت وغيرهم[41].

تعلم الأوروبيون من الأندلسيين والمغاربة على ما يبدُو نظام الأعداد الهندي، الذي يمثل ثورة شاملة في علم الحساب. ويتضح لنا تسهيل هذا النظام العددي للعمليات الحسابية إذا قارنا بينه وبين النظام العددي الروماني. فنظام الأعداد الجديد، الذي عرفته أوروبا عن العرب، يمكن فيه أن يتغير الرقم الواحد حسب وضعه في خانة الآحاد أو العشرات أو الألوف أو الملايين ؛ في حين أن قيمة الرقم لا تتغير في النظام الروماني بتغير خانته : فرقم 5 مثلاً لا يمكن أن يعني خمسين أو خمسمئة أو خمسة آلاف. وهكذا إذا أردنا أن نكتب عدداً مثل 282 بالأرقام اللاتينية، التي لم تعرف أوروبا غيرها في العصور الوسطى، فإنه يكتب على هذا الوضع CCLXXXII، وهذا أمر معقد لا يمكن معه حساب أعداد كبيرة إلا بصعوبة بالغة، واستنزاف وقت طويل[42].

ولابد من الإعتراف، هنا، بأن الأعداد الجديدة المستخدمة حالياً في الغرب ليست من اختراع العرب، إذ من المرجح أنها هندية الأصل، كما أشار العلماء العرب أنفسهم ؛ لكن فضل العرب تجسد في أنهم أوصلوا هذه الطريقة الجديدة إلى أوروبا، ورحموا الأوروبيين من تعقيد النظام العددي الروماني العقيم، وبذلك سهلوا العمليات الحسابية وساعدوا على تقدم الرياضيات[43].

ويجب أن لا ننسى في هذا المقام أن الأرقام المستخدمة اليوم في جميع أنحاء

(41) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج 3، ص. 270 وما بعدها.

(42) سعيد عاشور، **المرجع السابق**، ص. 280.

(43) سعيد عاشور، **المرجع السابق**، ص. 281.

العالم مقتبسة من «حروف الغبار» التي استخدمت أولًا في الأندلس والمغرب العربي قبل زحفها على سائر الأقطار، وبذلك سميت بالأرقام العربية. وقد ورثنا عن ابن البناء قانوناً طريفاً لقابلية القسمة على (V)، وكذلك تصنيفاً للكسور الإعتيادية ألمه القلصادي مكملًا هكذا مجموعة الأعداد المنطقية بكامل جهازها وشتى عملياتها ؛ وأما الرمز المستخدم اليوم للدلالة على الجذر التربيعي، فأصله الحرف الذي كان يضعه القلصادي فوق العدد حـ2، فنقله ديكارت وجعله في بداية الكتابة على النمط اللاتيني V3، وأخيراً مد من فوقه خط أفقي احترازاً من الإشتباه ∇3 إلى غير ذلك من الأمثلة[44]. وفي مجال علم الجبر، لا يزال محتفظاً حتى يومنا هذا باسمه العربي في كافة اللغات الأوروبية (Algebra — Algebre) بعد أن أخذه الأوروبيون عن العرب[45].

ولعل في مقدمة الإنجازات العربية على هذا الصعيد أن العرب علموا الغرب الأوروبي طريقة استخدام الصفر في الأعداد منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وعرف باللفظ الأوروبي cipher، وهو يعني في اللغات الأوروبية (لا شيء أو عديم القيمة) ؛ فاستخدمه مارتن لوثر للتعبير عن ضعف الأساقفة أمام البابا، فقال إنهم كالأصفار ؛ وفي القرن السادس عشر، استخدم اللفظ الأوروبي للصفر للدلالة على الكتابة الغامضة أو الشفرة chiffre، في حين استخدم لفظ Zero بمعنى لا شي[46].

أما عن أثر العرب المسلمين الأندلسيين والمغاربة في التفكير الفلسفي لأوروبا، فقد كان عظيماً إلى درجة يمكن القول بشأنها إنه كان من أغزر ما خلفه الأندلسيون العرب للفكر الأوروبي. ولابد أن سبب ذلك يعود في معظمه إلى أن الفلسفة كانت من أهم المسائل الفكرية التي شُغل بها العلماء في الأندلس، الذين قاموا بنقل الفلسفة اليونانية كما عرفوها إلى الغرب، بعد أن أضافوا إليها ناحية التوفيق بين الإيمان والعقل وبين الدين والعلم[47].

ومن أهم فلاسفة الأندلس سليمان بن جابيرول المتوفى سنة 1058 م في

---

(44) محمد السويسي، المرجع السابق، ص. 530ـ531.

(45) سعيد عاشور، المرجع السابق، ص. 283.

(46) سبعيد عاشور، المرجع السابق، ص. 282.

(47) كان الفلاسفة يعتقدون أن فلسفة أفلاطون وأرسطو هي الحقيقة وأن القرآن هو الحقيقة أيضا، فلذلك وجب التوفيق بينهما.

بلنسية، وكان أول فيلسوف قام بتعليم الأفلاطونية للغرب الأوربي.وهو يشبه سلفه ابن مرة المتوفى سنة 921 م، الذي أدخل إلى الغرب نظاماً باطنياً للكتابة، حيث تتخذ الكلمات معنى داخليا غامضاً لا يفهمه إلا العارفون بالأسرار. وكتاب ابن جابيرول المهم هو «**ينبوع الحياة**» وقد ترجم إلى اللاتينية سنة 1150 م(48).

وقد ازدهرت الفلسفة بصورة مميزة خلال القرن الثاني عشر الميلادي في الأندلس بظهور عدد من الفلاسفة الكبار، الذين أثرت فلسفتهم في الغرب الأوروبي أكثر من تأثيرها في العالم العربي الإسلامي. من هؤلاء الفلاسفة أبو بكر محمد بن باجة المتوفى بمدينة فاس سنة 1128 م، وكان فيلسوفاً وعالماً وطبيباً ومفسراً لفلسفة أفلاطون، وعاش في غرناطة وسرقسطة، وقد أثر في ابن رشد. وأهم كتبه الباقية «**تدبير المتوحد**» الذي يقول فيه إن غرض الفلسفة هو كمال النفس البشرية التدريجي الذي يحصل بالإتحاد مع الكائن الإلهي. وظهر تأثير فلسفة ابن باجة في الغرب الأوروبي في بعض نواحي فكر توماس الأكويني وألبرتوماغنو(49). لكن الفيلسوف الأهم على صعيد التأثير الأندلسي المغربي في الغرب الأوروبي في ميدان الفلسفة، هو ابن رشد الذي وصف بأنه أكبر شارح لفلسفة أرسطو. وفي ذلك يقول رينان : «ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها»(50). ويكفي ابن رشد فخراً أنه تجرأ على إطلاق حريَّة الفكر لنفسه ونادى بها للجميع، على الرغم من وجوده في عصر كان مثل هذا الفكر يجلب لصاحبه المذلة والمهانة والتحقير، وقد عانى من ذلك كثيراً، لكنه مضى على طريقته الرائعة، فأعلن آراءه بصراحة وقوة، حتى اعتبره الأوروبيون مثلًا خالداً على حرية الفكر(51). وقد عبر عن أفكار أرسطو تعبيراً صادقاً بإعلانه أن العقل العام المطلق أبدي قابل للإنفصال عن الجسم، وأنكر الخلود والبعث، وقال يجب على المرء ألا ينتظر ثواباً أو عقاباً غير ما يلقاه في الحياة الدنيا، كما تعرض للفلسفة الخلقية والإجتماعية، فأعلن كرهه للظلم والاستبداد ورأى عدم وجود

---

(48) جورج حداد، **المدخل إلى تاريخ الحضارة**، ص. 527.

(49) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص. 185 ؛ أحمد بدر، **تاريخ الأندلس**، ص. 267 ؛ **معجم أطباء المغرب والأندلس**، ص. 53 وما بعدها.

(50) **Renan, Averroes et Averroïsme, p. 12**.

(51) ابن رشد، **كتاب الكليات**، ص. 11ـ17.

عدم وجود خلاف بين الرجال والنساء في الطبع، إنما الإختلاف بينهما في الكم[52]. ولشدة ما تأثر به الأوروبيون، قال عنه جيوم إنه ينتسب إلى أوروبا والفكر الغربي أكثر من انتسابه إلى الشرق والفكر العربي الإسلامي. وبذلك أقدم الأوروبيون على دراسة فلسفة ابن رشد ورحبوا بكتبه ترحيباً كبيراً، فأسهمت بإخراجهم من القرون المظلمة. فقد قام ريجر الباراثيني بترجمة كتاباته إلى اللاتينية على الرغم من معارضة توماس الأكويني الشديدة، وانتشرت هذه الكتابات بوجه خاص في بادوا بإيطاليا. وتكررت طبعاتها اللاتينية في البندقية. وقد كانت الحقيقة عند ابن رشد مزدوجة، دينية وعلمية. وقد انتقلت هذه النظرة منه إلى أوروبا، ولم تتخل عنها المسيحية إلّا في القرنين الأخيرين[53].

وقد أثرت فلسفة ابن رشد في الأوروبيين إلى حدٍ أن كثيراً منهم خرجوا على تعاليم الكنيسة، وتمسكوا بمبدإ حرية الفكر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة التي نادى بها ابن رشد. وقد مثَّل هذا الخروج بشكل بارز القديس توما الأكويني (1225 ـ 1274) الذي كتب فصولًا في العقل والعقيدة وعجز العقل عن إدراك الأسرار الإلهية، وهي التي تقابل كتابات ابن رشد في باب «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**». وبلغ من تأثر توما بفكر ابن رشد أن حوى كتاب «**الخلاصة**» (Summa) لِتُومَا آراء عربية إسلامية الأصل، مما يدل على أن الأثر الذي تركه ابن رشد في عقلية الغرب لم يكن مجرد شرح لكتابات أرسطو، وإنما كان أبعد وأعمق من ذلك بكثير[54].

أما الفيلسوف الآخر، فهو أبو بكر محمد بن طفيل المتوفى 1185 م والذي عمل وزيراً وطبيبا لدى أبي يعقوب يوسف الموحدي. وقد اشتهر بمؤلفه «**حي بن يقظان**»، وهو عبارة عن قصة فلسفية ممتعة، ومن أكثر القصص ابتكاراً في أدب العصور الوسطى؛ والفكرة الأساسية فيها هي أن القدرة البشرية يمكن أن تبلغ معرفة العالم الأسمى بدون مساعدة خارجية، وأن تكتشف بالتدريج اعتمادها على الكائن

(52) ابن رشد، **كتاب الكليات**، 12ـ17.

(53) **موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين**، ص. 68 ؛ وانظر أيضاً **معجم أطباء المغرب والأندلس**، ص. 100 وما بعدها.

(54) Renan, op. cit, pp. 237-246؛ وانظر أيضاً عمر الإسكندري وسليم حسن، **تاريخ أوروبا الحديثة وآثار حضارتها**، مطبعة المعارف، القاهرة، 1917، ص. 5 و6.

الأعلى. وعلى الرغم من أهمية هذه القصة، فلا يبدو تأثيرها الواضح في أوروبا العصور الوسطى، بل نرى ذلك التأثير فيما بعد، حيث قام إدوارد بوكوك بترجمتها إلى اللاتينية في سنة 1671 م ونشرت في أكسفورد مع ترجمتها، كما ترجمت فيما بعد إلى لغات متعددة كالهولندية والروسية والإسبانية والإنكليزية(55).

من ناحية أخرى، فقد استفاد الغرب الأوروبي من العرب الأندلسيين والمغاربة على صعيد الصناعة، ونقلت عنهم صناعات متعددة إلى أوروبا كان لها الأثر الطيب في تقدم شعوبها. ففي الأندلس، ازدهرت صناعات النسيج بأنواعه وصناعة الزجاج وبعض الصناعات التعدينية. وإن أهم ما استفادته أوروبا كان صناعة الورق عبر المغرب والأندلس. وفي الواقع فإن أول إشارة إلى هذا الأمر نجدها لدى الإدريسي الذي يذكر سنة 1150 م مدينة شاطبة في ڤالانسيا، حيث الورق الذي لا يوجد له مثيل في العالم المتمدن، والذي يصدر إلى الشرق والغرب. ففي القرن الثالث عشر الميلادي انتشر الورق خارج العالم العربي إلى أوروبا، وبذلك انتهى تقريباً احتكار العرب لإنتاج الورق والإتجار به، بعد أن بقي في أيديهم نحو 500 سنة(56).

وكانت أولى المصانع التي أقامها العرب لصناعة الورق في الأراضي الأوروبية في صقلية وإسبانيا. فمن صقلية انتقلت صناعة الورق إلى إيطاليا، ومن إسبانيا انتقلت هذه الصناعة إلى غرب أوروبا؛ وعندما تعلم الأوروبيون صناعة الورق، استخدموه في الكتابة محل الرقائق الجلدية الباهظة الثمن. وبذلك يكون العرب قد أدوا لأوروبا برمتها خدمة جليلة، لأنهم علموا الغربيين طريقة أسهل وأفضل في الكتابة. ويشهد على أثر العرب في هذه الناحية تعدد المصطلحات العربية المتعلقة بالورق وصناعته، والتي ما زال بعضها مستعملاً بلفظه العربي في اللغات الأوروبية مثل لفظة رزمة (Rame)(57).

ونقل الغرب أيضاً عن العرب صناعة الخزف التي انتشرت في إسبانيا منذ القرن العاشر الميلادي، ومازالت المتاحف الأوروبية تحوي كثيراً من الأواني الخزفية التي صنعت تقليداً لأواني عرب الأندلس، ويستدل على هذا التقليد مما عليها من كتابات

---

(55) جورج حداد، **المدخل إلى تاريخ الحضارة**، ص. 527 ؛ **معجم أطباء المغرب والأندلس**، ص. 178.

(56) ألكسندر ستيبتشفيتش، **تاريخ الكتاب**، ص. 236.

(57) جورج يعقوب، **أثر الشرق في الغرب**، ص. 55.

عربية محرفة. وقد نشأ هذا التحريف من أن صانعي الخزف الأوروبيين اتخذوا من زخارف الأواني العربية نماذج يحاكونها دون فهم ما عليها من كتابات، فشوهوا الكتابات العربية لجهلهم بها. ولم ينكر الأوروبيون إعجابهم بالصناعة العربية وتقليدها، إذ يروى عن الكاردينال اكسيمنزا أنه قال عن الصناع العرب المسلمين في الأندلس: «ينقصهم إيماننا وتنقصنا صناعاتهم»(58).

كما استفاد الأوروبيون من العرب الأندلسيين على صعيد صناعي آخر، كانت ومازلت له أهميته القصوى في الحياة الاقتصادية، تمثل في صناعة السفن. فعن العرب أخذوا صناعة طراز من السفن سمي «العشاري»، وهو طراز متوسط الحجم كان يستعمل في الأنهار والبحار للرحلات الصغيرة. وقد تلحق بالسفن الكبيرة لتكون قوارب نجاة ؛ وسميت في إيطاليا باسمها العربي usciere (أوشييري)، وفي إسبانيا Esquife de nave. ويبدو أنها سميت عشاريات لأنها كانت تتسع لعشرة أشخاص(59).

وللأندلسيين فضل السبق في تعليم الغربيين صناعة الزجاج والكريستال، التي ابتكرها ودل عليها العالم العربي الأندلسي عباس بن فرناس خلال القرن التاسع الميلادي، الذي أشار إلى إمكان هذه الصناعة من جراء استخدام الحجارة. إلا أن إنتاج الأوروبيين من الزجاج لم يتمكن من أن يصل إلى مستوى الإنتاج العربي(60).

وقام الأندلسيون كذلك بتعليم الغرب الأوروبي طريقة تبليط الدور والشوارع وإنارتها في الليل، حيث كان بمقدور السائر أن يمشي في شوارع قرطبة وأرباضها على ضوء السرج المتصلة مسافة عشرة أميال(61) وطريقة صناعة السكر، وطريقة استخدام الريح في تحريك الطواحين الهوائية التي اخترعت في أسيا الصغرى باديءُ ذي بدء، ونقلت إلى إسبانيا والمغرب، ومن هناك إلى أوروبا، وأنشئت أول طاحونة منها بأوروبا عام 1105 م في مقاطعة نرمندية(62).

(58) زكي محمد حسن، **فنون الإسلام**، ص. 663 ؛ لوبون، **حضارة العرب**، ص. 545.

(59) ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج 1، تحقيق حسين مؤنس، طبعة أولى، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1963، ص. 297.

(60) الزبيدي، **طبقات النحويين**، ص. 268–270 ؛ وانظر أيضا : زكي محمد حسن، **فنون الإسلام**، ص. 236 ؛ وكذلك فلينظر :

Elias Teres, «sobre el vuelo de Abbas Iben Firnas», Al-Andalus, vol XXIX, 1964, pp. 365-370.

(61) أحمد زكي، **رحلة إلى الأندلس**، طبعة دمشق، وزارة الثقافة، 1990، ص. 411.

(62) عمر الإسكندري وسليم حسن، **المرجع السابق**، ص. 5 و6.

كما أسهموا في ترقية بعض الصناعات الأخرى الخفيفة، مثل استخراج القطران من شجر الصنوبر والبلوط الذي يكثر في المنطقة، وكانوا يستخدمونه في قلفطة السفن. ودليل علاقة هذه بالعرب كونها استمرت بعدهم واضحة باستخدام أهلها لكلمة القطران العربية بدلا من كلمة Goudron الفرنسية. كما أنهم صنعوا المؤقتات منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أيام عباس بن فرناس. وقد عثر على بعضها الفونسو السادس غازي مدينة طليطلة[63].

ولم يقصر العرب في مجال الزراعة. فعن طريق صقلية والأندلس، تعلم الأوروبيون منهم كيفية حفر الترع والقنوات وإنشاء المجاري المعقوفة التي كانت مجهولة قبلهم، كما أدخلوا زراعات جديدة لم تكن معروفة في غرب أوربا كزراعة القطن وقصب السكر والسمسم والأرز والليمون والبطيخ والثوم والباذنجان والسبانخ، وكثير من التوابل والعقاقير النباتية والأصباغ، وطوّروا — إلى جانب ذلك — الدورات الزراعية وفن استخدام الأراضي الزراعية على الوجه الصحيح من أجل محصول وافر وغزير[64].

وقد كان الأدب العربي في الأندلس من الآداب المهمة التي تأثر بها الأوروبيون في العصور الوسطى، واستمر ذلك إلى العصر الحديث ؛ وكان ذلك التأثير في فروع الأدب الرئيسية، كالشعر والنثر. وسبب ذلك أن الأوروبيين لم يكونوا مبدعين على هذا الصعيد، فاتجهوا شطر الأدب العربي المعروف بخصوبته وإبداعه وروعته. وهذا ما صوره جب بقوله : «إن خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوروبا أنها أثرت بثقافتها وفكرها العربي في شعر العصور الوسطى ونثرها»[65].

ومن تأثيرات العرب في الأدب الأوروبي ظهور شعر التروبادور الذي اقتبس عن الأدب العربي الذي امتاز بالرومانتيكية البالغة في الغزل الرقيق والرثاء الباكي وغير ذلك[66]. وقد ظهر هذا النوع من الشعر في الشمال الإسباني وإقليم بروڤانس بجنوب فرنسا، وذلك منذ أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، وانتشر بعد ذلك في مختلف الدول الأوروبية ولاسيما في إيطاليا، حتى أن العلماء أثبتوا أن غزل الفروسية الذي انتشر بعد ذلك في ألمانيا متأثر إلى حد كبير بأشعار التروبادور التي تغنى بها فرسان

(63) الزهري، **كتاب الجغرافية**، ص. 83–85 ؛ وأحمد بدر، **تاريخ الأندلس**، ص. 400.
(64) جورج يعقوب، **أثر الشرق في الغرب**، ص. 97 ؛ سعيد عاشور، **المرجع السابق**، ص. 262–263.
(65) جب، **تراث الإسلام**، ص. 189–190.
(66) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج 3، ص. 308.

فرنسا[67]. وما يبرهن على أن شعر التروبادور متأثر بالشعر العربي هو أنه يمتاز بالصقل وقوة الخيال، فضلًا عن عفته إلى درجة أن مثله الأعلى هو في الزوجة الوفية المثالية. وهذه الأمور لم تعرفها أوروبا في العصور الوسطى التي لم تقم وزناً للمرأة، والتي حالت الكنيسة دون التغزل فيها[68].

وعرفت أوروبا العصور الوسطى الشعر المقفى الذي لم تكن تعرفه قبل وصول العرب إلى إسبانيا، وأدى دخول القافية الشعر الأوروبيَّ إلى وجود موسيقى جميلة يحسها القارئ في شعر جُوته الوجداني، وشعر بلاثن ونثر ستفن جورج وغيرهم من رواد الأدب الأوروبيين[69].

هذا من ناحية الشعر ؛ أما أثر العرب الأندلسيين في النثر الأوروبي، فليس فيه مجال للريبة. فقد اهتم الأوروبيون بالقصص العربية ذات المغزى الأخلاقي أو تلك التي تتخذ الحيوان موضوعاً لها. وأول البوادر من هذا النوع ما نقله بطرس ألفونس من العربية إلى الإسبانية، وهو مجموعة قصص هندية عرفت باسم «**التعاليم الكنسية**». وفي سنة 1251 م، ترجمت من العربية إلى الإسبانية أيضاً مجموعة من القصص الهندية[70] المعروفة باسم «**كليلة ودمنة**»، ثم ترجمت إلى الفرنسية في سنة 1312 م. وكذلك ترجمت إلى اللاتينية وعنها إلى لغات أوروبية أخرى. ولاقت قبولاً شعبياً منقطع النظير، حتى أن بيدرو باسكوال، اسقف مدينة جيان الغيور على المعتقد الكاثوليكي، حارب هذه القصة لأنه رأى فيها خطراً يهدد سلامة العقيدة الكاثوليكية[71]. وكانت قصة «**السندباد**» من القصص التي وصلت إلى الغرب الأوروبي، وهي هندية الأصل. وقد ترجمت إلى الإسبانية سنة 1253 م بأمر من الأمير فادريكي أخ ألفونسو الحكيم. ثم ظهرت بعدئذ في آداب أوروبا قصص منسوجة على شاكلتها دون الإشارة إليها، مثل قصص بوكاشيو الإيطالي بعنوان «**الليالي العشر**»، لكنها اختلفت من حيث مغزاها وهدفها وطبيعتها : ففي حين كان طابع قصص سندباد وَعْظِيّاً أخلاقياً، كان طابع بوكاشيو إباحياً.

(67) Draper, A History of Intellectual Development of Europe, vol 2, pp. 33-34.

(68) جب، **تراث الإسلام**، ص. 160ـ169. ولابد أن هذا الأدب انتقل إلى أوربا من خلال الإسبان الذين استعربوا وخضعوا للعرب، وقاموا بنقل بذور الثقافة العربية إلى البلاد المجاورة لإسبانيا.

(69) جورج يعقوب، **أثر الشرق في الغرب**، ص. 84.

(70) بعضهم يقول إن أصلها فارسي.

(71) محمود مكي، مقال في كتاب **أثر العرب والإسلام في الحضارة الأوروبية**، ص. 70ـ79.

وربما كان أهم مجالات التأثير العربي في فكرة «**الكوميديا الإلهية**» لدانتي الذي لم يكتشف أمره إلّا في مطلع القرن العشرين، عندما ظهرت نظرية آثين بالاثيوس القائلة بأن «**الكوميديا الإلهية**» مقتبسة من الأدب العربي الإسلامي بفروعه الدينية والصوفية والأدبية (72). وقد تأثر دانتي في هذا الميدان بـ«**قصة المعراج**» الواردة في «**الفتوحات المكية**» لابن عربي.

وهكذا استطاع الأدب العربي الأندلسي أن يؤثر تأثيراً واضحاً في القصص الأوربي في الوسيط والحديث على حدٍّ سواء، وأدى ذلك إلى ظهور القصة الحديثة في الأدب الأوروبي. كما يتجلى تأثير الأدب العربي في أوروبا في وجه آخر، هو أن اللغتين الإسبانية والبرتغالية تحتويان على ألفاظ جَمَّةٍ من أصل عربي. وكذلك الأمر كان بالنسبة للغة الفرنسية، ولاسيما في الجهات الجنوبية. أما اللغة الإنكليزية، ففيها وحدها ما يقرب من ألف كلمة مشتقة من أصل عربي(73).

أما في مجال الموسيقى، فقد بدأ تأثيرها الضئيل في أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي، عندما أدخل العرب آلة العود إلى الموسيقى الغربية، كما جاءوا بالربابة وأنواع عديدة من الناي. وقد بدت الموسيقى الغربية رائعة في هذه الآونة بما دخل عليها من موسيقى شرقية. ومنذ القرن الرابع عشر حتى القرن العشرين، والأوروبيون يحاولون استبعاد الآلات العربية تماماً ؛ لكن ذلك لم يحصل بالكلية حتى الآن(74). وكانت قد ازدهرت العربية بالأندلس، وترجم الأوروبيون مؤلفات العرب فيها إلى اللاتينية حتى أن حكام أرغونة وقشتالة استخدموا موسيقيين من العرب. وخَيْرُ شاهد لدينا على أثر العرب في موسيقى الغرب ذلك العدد الوافر من المصطلحات والأسماء الموسيقية التي نقلها الغرب بألفاظها العربية إلى لغاته : مثل لفظ lute فهو مأخوذ من عود، وGaitar مأخوذ من قيثارة، وRebec أو Ribible مأخوذ من رباب، وNaker من النقارة، وKanoon مأخوذ من القانون، وTimpal مأخوذ من الطبل إلى غير ذلك(75).

---

(72) أحمد بدر، تاريخ الأندلس، ص. 416-417.

(73) Dozy, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe ؛ وانظر : لوبون، حضارة العرب، ص. 466 ؛ وانظر كذلك : Walt Taylor. Arabic Words in English, p, 567.

(74) محمود قاسم، مجلة العربي، العدد 412 لعام 1993، ص. 206.

(75) Farmer, A History of Arabian Music, pp. 208-210.

وهكذا فقد كان تأثير العرب في الغرب الأوروبي معدوماً في ميدان الدين، وضعيفاً إلى حد كبير في ناحية اللغة والفن، وهائلًا في نواحي العلم المختلفة من طب وصيدلة ورياضيات وفلك وفلسفة، والأدب من قصة وشعر ورواية، وأيضاً في الصناعة والزراعة، وكل ذلك عن طريق الأندلس وصقلية، حيث قام العرب فيهما باستنباط خلاصة المدنيات القديمة من هندية ويونانية وفارسية وتطويرها باتجاه الوجهة القويمة البعيدة عن الخيال والشطط، وبالتالي ترجمتها إلى اللاتينية. مما كان له أكبر الأثر في توسيع مدارك الأوروبيين وأخذهم بأسباب النهضة في مطلع العصور الحديثة التي أينعت وأثمرت ثمراً طيباً، تجسد بما يشهده العالم المتقدم من إنجازات حضارية لم تعرف البشرية نظيراً لها، ومازالت تتقدم بسرعة مذهلة، بينما تقهقر العرب إلى آخر الدرك الحضاري، حيث أصبحوا على هامش الشعوب المتحضرة.

العروض باللغة الفرنسية